# علم و معلوم

افادات

علامہ مولانا معین الدین اجمیری

برکات اکیڈمی۔ کراچی

# چند نایاب کتابیں

فلسفۂ قدیم کے معرکۃ الآرا مباحث و مسائل پر علامہ سید برکات احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مجتہدانہ اور محققانہ افکار پر مشتمل حسب ذیل رسائل کے صرف چند نسخے برکات اکیڈمی میں باقی ہیں۔

۱۔ مسئلہ زمان پر علامہؒ کا رسالہ "اتقان العرفان" جس کو علامہ اقبال نے سبقاً سبقاً پڑھا تھا۔ قیمت:۔ ۱۰۰،۰۰

۲۔ حقیقتِ اجسام کی تحقیق پر رسالہ امام الکلام

قیمت:۔ ۷۵،۰۰

۳۔ مسئلہ حرکت پر علامہؒ کی تحقیق نبراس الحرکۃ

قیمت:۔ ۱۰۰،۰۰

۴۔ علامہ عبدالحق خیرآبادی کا حاشیہ قاضی مبارک

قیمت:۔ ۳۰۰،۰۰

# علم و معلوم

افادات

علامہ مولانا معین الدین اجمیری

برکات اکیڈمی۔ کراچی

سالِ اشاعت ________ ۱۹۹۳ء
تعداد ________ پانچ سو
مطبع ________ احمد برادرز پرنٹرز ناظم آباد
ناشر ________ برکات اکیڈمی
۲۹۸۔ اے لیاقت آباد ۴ کراچی ۱۹
فون نمبر:۔ ۳۱۸۱۰۰

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

الحمد لله الذی القی حبہ فی قلوب الکاملین۔ فاجتهدوا وجدوا فافاضوا ما نالوا من الدین المتین۔ علی من شغفهم حبا من الطالبین۔ فبلغوا اقصی مراتب الیقین۔ والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا محمد افتخار الانبیاء والمرسلین۔ الذی کان شاهدا ومبشرا ونذیرا للعالمین۔ وعلی اٰله وصحبه الذین کانوا اشد حبا لله واتباعا للنبی الامین ومظاهر برکات الله المعین۔

# بحث العلم والمعلوم

لفظ علم کا اطلاق چند معانی پر آتا ہے۔

(۱) الصورۃ الحاصلۃ یعنی کسی شئی کا نقشہ جو ذہن میں آوے۔

(۲) حصول الصورۃ یعنی کا ذہن میں ہونا۔ یا دوسرے الفاظ میں کسی شئی کا نقشہ ذہن میں آنا۔ اس صورت میں علم عبارت صورت سے نہ ہوگا بلکہ صورت کے حصول کا نام ہوگا۔ پہلے معنی کو عام طور سے اس طرح تعبیر کرتے ہیں۔ "الصورۃ الحاصلۃ من الشئی عند العقل" دوسرے معنی کی عام تعبیر یہ ہے "حصول صورۃ الشئی فی العقل"۔

(۳) الحالۃ الانجلائیۃ او الحالۃ الادراکیۃ۔ یعنی علم نہ تو ان اشیاء کے نقشے اور صورتیں ہوں (جو ذہن میں آویں) بلکہ وہ نورانی حالت و کیفیت ہے جو مبدء فیاض کی جانب سے نفس پر فائض و طاری ہو خواہ اشیاء کے حصول صور کے بعد یا بغیر حصول صور کے۔

(۴) انتقاش النفس بتلک الصورۃ یعنی علم نہ نام صورۃ کا ہے۔ نہ اس کے حصول کا بلکہ صورۃ و نقش کے قبول سے عبارت جس کا قابل نفس ہے۔

(۵) الحاضر عند المدرک یعنی نفس کے سامنے (جو کہ مدرک ہے) کوئی شئی حاضر ہو خواہ وہ حاضر صورۃ ہو یا خود شئی وہ شئی حاضر علم ہے اس معنی میں صورۃ کی تخصیص نہیں ہے۔

(۶) الاضافۃ الحاصلۃ بین العالم والمعلوم یعنی عالم و معلوم کے درمیان جو نسبۃ قائم ہوتی ہے اس نسبۃ کا نام علم ہے۔ ظاہر ہے کہ جب کوئی شخص کسی کو جانتا ہے تو دونوں کے درمیان ایک اضافۃ نسبۃ قائم ہو جاتی ہے۔ یعنی جاننے کے بعد ایک عالم کہلاتا ہے اور دوسرا معلوم اسی بنا پر ہر ایک کو دوسرے کی طرف مضاف کرتے ہیں اور کہتے ہیں عالم المعلوم یا معلوم العالم۔ اسی درمیانی رابطہ و اضافۃ کا نام علم ہے۔

(۷) اتحاد العاقل والمعقول یعنی عالم کا معلوم کے ساتھ متحد ہو جانا۔ مثلاً زید کے جاننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ جاننے والا زید بن جائے اس طور پر مصداق علم ہر ایک معلوم کو ذات عالم کے ساتھ اتحاد ہے یہ مذہب ایک شخص کا ہے جس کا نام فرفوریوس ہے۔ ابن سینا (شیخ رئیس) نے اس کو پاگل و مجنون قرار دیا ہے۔ معانی علم کے اختلاف کا منشا یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ جب کسی شئی کا نقشہ یا صورت ذہن میں آتی ہے تو ہر چہار امور متحقق ہو جاتے ہیں۔

(۱) صورت۔

(۲) صورت کا حصول۔

(۳) صورت و نقش کا قبول کرنا صورت کو حصول صورت لازم ہے کہ جو ذات صورۃ سے منتزع ہوتا ہے جیسے ضارب سے ضرب کا انتزاع۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ جب صورۃ یا نقش ذہن میں حاصل ہوئے ہے تو نفس کا قبول بھی اس کے ساتھ ساتھ ہے۔ نفس قبول نہ کرتا تو صورت کا حصول کیونکر ہو سکتا تھا اسی طرح

(۴) معنی اضافۃ کا بھی تحقق ہوتا ہے۔ اور یہ بالکل ظاہر و بدیہی ہے غرض علم کے متحقق ہونے پر یہ امور چہارگانہ ضرور حاصل ہو جاتے ہیں پس ضرور ہے کہ علم کا مصداق انہیں امور چہارگانہ میں سے کوئی نہ کوئی ہوگا۔ خواہ وہ صورت ہو یا اس کا حصول یا اس کا قبول یا اضافۃ بین العالم والمعلوم ان چار کے دائرہ سے کوئی شئی خارج نہ ہوگی اس کا لحاظ کرتے ہوئے بعض کا خیال صورۃ کی طرف منتقل ہوا بعض نے حصول صورۃ کو مصداق علم قرار دیا ہے بعض کی رائے انتقاش پر جم گئی بعض اضافۃ کے قائل ہو گئے منشاء اختلاف کی یہ تبیین درحقیقت تفہیم کی سہولت کے لئے ہے ورنہ حالۃ انجلائیہ اس دائرہ سے خارج رہتی ہے اور اسی طرح ساتواں معنی (اتحاد العاقل والمعقول) خارج رہتا ہے۔

## علم کس مقولہ سے ہے

علم اگر صورۃ سے عبارۃ ہے تو وہ مقولہ کیف ہے۔ یہ جب ہے کہ صورۃ سے مراد شبح و مثال ہو جیسا کہ مسلک اشراقیہ ہے کہ وہ صورۃ کے لئے صرف اس پر اکتفا کرتے ہیں کہ وہ شئی کا نقشہ اور تصویر ہو اس شئی اور نقشہ کا تصویر کے ساتھ متحد بالماہیۃ ہونا ضروری نہیں قرار دیتے لیکن اگر صورۃ کے لئے یہ ضروری ہو کہ وہ شئی (ذو صورۃ) کے ساتھ متحد بالماہیۃ ہو جیسا کہ ذوق مشائیہ ہے تو اس صورت میں علم کسی خاص مقولہ کے تحت میں نہ ہوگا بلکہ معلوم کے تابع ہوگا اگر وہ جوہر ہے تو علم بھی جوہر ہوگا اگر وہ مقولہ کیف سے

ہوگا۔ اسی پر دوسرے مقولات کا قیاس کر لیا جائے۔ دوسرے معنی (حصول صورت) کے لحاظ سے معنی مصدری انتزاعی ہوگا۔ اب خواہ
اس کو مقولہ کیف کے تحت مانو جیسا کہ مسلک محققین کا ہے کہ وہ امور عامہ کو بھی کسی نہ کسی مقولہ کے تحت میں مانتے ہیں گو مقولہ کا صدق ان پر
صدق عرضی ہو یا کسی مقولہ کے تحت میں داخل نہیں جیسا کہ مسلک میر زاہد ہے اور یہ ظاہر ہے کہ وجود، حصول امور عامہ میں سے ہیں
دوسرے معنے کے لحاظ سے علم حقیقۃ واحدہ اور مقولہ کیف سے ہے۔ چوتھے معنی کی رو سے علم مقولہ انفعال ہے۔ پانچواں معنی عام ہے شامل
ہے صورۃ کو و غیر صورۃ کو۔ اس اعتبار سے وہ کسی مقولہ کے تحت میں داخل نہیں۔ البتہ صورۃ کی صورت میں مقولہ کیف کے تحت میں ہوگا
بشرطیکہ صورۃ بمعنی شبح و مثال ہو۔ چھٹے معنی کی رو سے مقولہ اضافۃ کے تحت ہوگا۔ ساتویں معنے کے لحاظ سے علم کسی خاص مقولہ کے تحت
میں داخل نہ ہوگا۔

## علم حقیقۃ واحدہ ہے یا نہیں

یہ امر بدیہی ہے کہ علم بھی مثل دوسری اشیاء کے ایک حقیقۃ واحدہ واقعیہ ہے۔ اور تمام اشیاء سے ممتاز ایک حقیقۃ ہے جس طرح
سواد۔ بیاض۔ نور۔ ظلمۃ۔ شجر۔ حجر۔ حیوان۔ حقائق ثابتہ نفس الامریہ ہیں اور ہر ایک اپنی حد میں نہ صرف یہ کہ ایک مقولہ کے تحت میں داخل
ہیں بلکہ ہر ایک ایک حقیقۃ نوعیہ ہے جو دوسرے انواع سے ممتاز ہے اسی طرح علم بھی مثل دیگر اشیاء کے ہے کہ یہ بھی ایک نوع ہے
جو دیگر اشیاء سے ممتاز ہے۔ اس کا اعتراف تقریباً تمام ارباب مذاہب کو ہے۔ اور اس کی بداہت کے سب شاہد ہیں۔ اب دیکھنا
ہے کہ کس تعریف اور مذہب پر علم حقیقۃ واحدہ ٹھہرتا ہے اور وہی مذہب یا تعریف صحیح ہوگی جس کی رو سے علم ایک نوع یا ایک حقیقۃ قرار پائے
اس معیار پر سوائے مذہب حالتہ انجلائیہ کے کوئی مذہب پورا نہیں اترتا جس کے عامۂ متکلمین قائل ہیں شبح و مثال کے طور پر اگرچہ علم ایک
مقولہ کے تحت میں آجاتا ہے لیکن حقیقۃ واحدہ نہیں بنتا۔ ہر ایک شبح ایک خاص نوع کے تحت میں ہوتی ہے کیونکہ صور و اشکال انواع متبائنہ
تسلیم کی گئی ہیں۔ اور صورۃ کے طور پر (جس میں صورۃ کا اتحاد بحسب الماہیۃ ذو صورۃ کے ساتھ قرار دیا گیا ہے) علم کسی ایک مقولہ کے تحت
میں بھی باقی نہیں رہتا۔ اس مسلک پر جوہر کی صورۃ جوہر ہے اور کیف کی کیف اور کم کی کم و علی ہذا القیاس۔ اتحاد حقیقۃ یہاں کیا ذکر۔ یہی حال
مذہب فرفوریوس کا ہے کہ اس میں علم معلوم خارجی کے تابع ہے۔ باقی ماندہ مذاہب کی رو سے گو علم کسی ایک مقولہ کے تحت میں آجائے
لیکن وہ محض انتزاعی اعتباری رہ جاتا ہے۔ حالانکہ بداہۃ عقلیہ اس پر شاہد ہے کہ علم ایک حقیقۃ واقعیہ ہے۔ اس کا وجود محض انتزاع
و اعتبار پر موقوف نہیں ہوتا۔ جس طرح سواد۔ بیاض وغیرہ حقائق واقعیہ ہیں بالکل اسی طرح علم بھی ایک واقعی حقیقۃ ہے۔ غرض علم ایک
حقیقۃ واحدہ واقعیہ صرف اس مسلک پر ٹھہرتا ہے جو مسلک عامۂ متکلمین ہے۔ یعنی علم حالۃ انجلائیہ یا حالۃ ادراکیہ کا نام ہے نہ کہ صورۃ یا
شبح و مثال کا۔ علم کے متعلق مذاہب بہ لحاظ معلوم۔

عامۂ متکلمین کے نزدیک علم حالۃ ادراکیہ ہے۔ اور یہ محض علم ہے۔ معلومیت کا مصداق شئی خارجی ہے۔ ان کے نزدیک معلوم کی
دو قسمیں (معلوم بالذات، معلوم بالعرض نہیں ہیں) علم ذہن میں قائم ہے۔ معلوم خارج میں موجود۔ یہ حضرات اشیاء کا وجود ذہنی تسلیم

ہوتی ہے یا بالفاظ دیگر وہ شئی ہر دو ظرف میں محفوظ رہتی ہے اور بجز عوارض حقیقت کا تبدل نہیں ہوتا تو اس صورت میں جوہر کی صورۃ (جو ذہن میں قائم ہے) جوہر ہوگی۔ حالانکہ اس پر عرض کی تعریف صادق آتی ہے کہ وہ موضوع (ذہن) میں موجود ہے۔ پس ایک شئی پر جوہر و عرض کا صدق ہوگیا حالانکہ جوہر و عرض دو متباین حقیقتیں ہیں۔ اس کا جواب شیخ نے اس طرح دیا ہے کہ عرض و جوہر میں کوئی تباین و منافاۃ نہیں۔ ایک شئی بیک وقت مصداق جوہریۃ و عرضیۃ ہو سکتی ہے وجہ یہ کہ عرض کی تعریف صرف اس قدر ہے کہ الموجود فی الموضوع۔ جوہر کی تعریف یہ ہے کہ ماہیۃ اذا وجدت فی الخارج کانت لافی موضوع ظاہر ہے کہ ہر دو (جوہر و عرض) کی یہ تعریفات باہمی متصادم و متباین نہیں۔ صورۃ جوہریہ چونکہ سر دست موضوع (ذہن) میں موجود ہے اس وجہ سے وہ عرض ہے۔ لیکن جب کہ وہ خارج میں ظہور کرے گی تو قطعاً وہ موضوع میں نہ ہوگی۔ اس لحاظ سے وہ جوہر بھی ہے۔ پس اس میں کیا مضائقہ ہے کہ ایک شئی بیک وقت جوہر بھی ہو اور عرض بھی یہ جواب ناتمام ہے اس وجہ سے کہ شیخ نے جوہر کے جو معنی ذکر کئے ہیں مقولات باقیہ میں بھی اس کا اعتبار ہے۔ مثلاً کیف کے یہ معنی ہیں کہ ماہیۃ اذا وجدت فی الخارج کانت فی موضوع و لایقتضی القسمۃ والنسبۃ اس لحاظ سے سب مقولات عرض باہمی بھی اور جوہر کے ساتھ متصادم ہیں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ عرض نہیں مقولات میں منحصر ہے۔ یہی حالت بالضرور صورۃ جوہریہ کسی نہ کسی مقولہ کے تحت میں داخل ہوگی اور پھر تصادم پیش آجائے گا البتہ اگر یہ دعویٰ کیا جائے کہ عرض کا انحصار ان مقولات میں ہے جو خارج میں موجود ہیں لیکن یہ بات نسبۃ و اضافۃ میں نہیں چل سکتی و نیز یہ کہ عام طور پر علم کو مقولۂ کیف سے گردانا گیا ہے۔ اس طور پر یہ توجیہ باطل ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے محقق دوانی نے کہا ہے کہ امور ذہنیہ کو کیف وغیرہ مجازاً کہتے ہیں بعلاقۂ تشبیہ علامہ قوشجی نے جواب میں یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ صورۃ جوہریہ کو ذہن میں حصول بلا حلول ہے اور علم دوسری شئی ہے جو ذہن میں قائم ہے۔ اس طور پر ہر ایک شئی دو متباین مقولہ کے تحت میں نہیں آتی لیکن مجرد (ذہن) میں کسی شئی کا حصول بلا حلول دائرۂ عقل سے خارج ہے۔ علامہ خضری ہر ایک مقولہ کے متعلق دعویٰ کر بیٹھتے ہیں کہ اس کے دو معنے ہیں۔ ایک معنی کے لحاظ سے وہ مقولہ ہے اور دوسرے معنے کے لحاظ سے عرض عام۔ پس صورۃ جوہریہ کیف بمعنی عرض عام ہے۔ لیکن کلام قوم میں اس کا اثبات مشکل ہے کہ ہر ایک مقولہ کے دو معنے آتے ہیں غرض اشکال کا حل جیسا کہ چاہئے وہ کسی سے نہ ہو سکا۔ اس سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ اشکال ہر تقدیر پر وارد ہے خواہ صورۃ جوہریہ کو علم قرار دیا جائے یا نہیں۔ البتہ اس کے علم قرار دینے پر اشکال میں زیادتی ہو جاتی ہے۔ انھیں خرابیوں اور دشواریوں کو دیکھتے ہوئے صدر شیرازی معاصر محقق دوانی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ صورۃ جوہریہ ذہن میں پہنچ کر کیف بن جاتی ہے۔ چونکہ ان کے نزدیک وجود اصل ہے اور ماہیات اس کے تابع ہیں پس وجود کے تبدل سے ماہیات میں تبدیلی پیدا ہو جانا کوئی تعجب خیز امر نہیں اس وجہ سے آسانی کے ساتھ انھوں نے اس مسلک کو اختیار کر لیا اور یہ سمجھ بیٹھے کہ اس سے تمام دشواریوں کا خاتمہ ہوگیا حالانکہ اولاً یہ مذہب ہی ضعیف ہے کہ ماہیات جو معروض وجود ہیں وہ اپنے عارض کے تابع بنادی گئیں ثانیاً یہ کہ اس طور پر ماہیات کا انحفاظ نہیں رہا حالانکہ کلام اس تقدیر پر تھا اور اسی کی اصلاح کی جارہی تھی

غرض ع لن یصلح العطار ما افسدہ الدہر

(۳) وجود ذہنی کی تنقیح۔ عامۂ متکلمین وجود ذہنی کے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک شئی خارجی معلوم بالذات ہے۔ کسی شئی کا نقشہ و صورت ذہن میں نہیں آتی اس وجہ سے ان پر یہ الزام عائد ہوتا ہے کہ علم صفۃ ذات اضافیہ ہے۔ یہ معلوم کو چاہتی ہے۔ بغیر معلوم اس کا تحقق غیر معقول ہے

جس طرح آلۃ بغیر مؤثرہ، قدرۃ بغیر مقدور متحقق نہیں ہو سکتی اسی طرح علم بغیر معلوم متحقق نہیں ہو سکتا معلوم کے فقدان پر علم کا فقدان ہو جائیگا معدوم محض کے ساتھ علم متعلق نہیں ہو سکتا اور نہ وہ معلوم قرار پائے گا اور جبکہ معلوم ہو گیا تو وہ معدوم محض نہیں رہا کیونکہ معدوم محض کسی صفت کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتا۔ یہ الزام نہایت زبردست وقوی ہے لیکن متکلمین اس الزام کا التزام کرتے ہیں اور وہ علم کا تعلق معدوم محض کے ساتھ جائز مانتے ہیں اور یہ بداہۃً باطل ہے۔ اسی وجہ سے محققین متکلمین اس معاملہ میں حکماء کے ہم آہنگ ہو گئے ہیں اور وہ مثل حکماء وجود ذہنی کو تسلیم کرتے ہیں۔ قائلین بالوجود الذہنی کی پہلی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات ایسی اشیاء کا علم ہوتا ہے جنکا خارج میں وجود نہیں ہوتا پس جبکہ وہ خارج میں نہیں ہیں تو معلوم ہونے کی وجہ سے ضرور کسی نہ کسی ظرف میں ان کو موجود ہونا چاہیئے اس صورت میں لامحالہ انکا وجود ذہنی تسلیم کرنا ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ جو اشیاء خارج میں معدوم ہیں اُن کے لئے واقعی احکام ثابت کئے جاتے ہیں اور یہ ظاہر ہے کہ ثبوت احکام کے پیشتر محکوم علیہ یا مثبت لہ کو موجود ہونا چاہیئے کیونکہ کسی حکم کا ثبوت بداہۃً اس بات کو چاہتا ہے کہ مثبت لہ پہلے ثابت ہو اور جبکہ خارج میں وہ موجود ثابت نہیں ہے تو لامحالہ ذہن میں اس کا ثبوت ہونا چاہیئے اور وہ ان اشیاء کے نقشے یا صورتیں ہیں۔ خاتم الحکماء حضرت مولانا فضل حق قدس سرہ فرماتے ہیں کہ اشیاء کے لئے وجود خارجی کی طرح وجود ذہنی کا ثبوت بالکل بدیہی امر ہے۔ ذوق سلیم اس کا شاہد ہے اور یہ وجدانیات کے قبیل سے ہے اس پر استدلال قائم کرنے کی ضرورت نہیں۔ وہ فرماتے ہیں کیا متکلمین اس کو محسوس نہیں کرتے کہ جس وقت حموضۃ (ترشی) کا تصور ان کو ہوتا ہے تو ان کی رال ٹپک پڑتی ہے حالانکہ ابھی وہ سامنے نہیں آئی۔ یہ اثر صرف ترشی کے وجود ذہنی کا ہے۔ پس وجود ذہنی کا انکار انکار بداہۃ ہے جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا اگر حکماء اسی پر اقتصار کرتے تو بہتر ہوتا لیکن انہوں نے اشیاء کی صورتوں کو (جو کہ اشیاء کا وجود ذہنی ہے) مصداق علم قرار دے دیا اور مشائیہ نے تو ایک قدم اور آگے بڑھا دیا صورتیں اشیاء کے ساتھ متحد بحسب الماہیۃ ہیں۔ حکماء اس غلطی کا یہ اثر ہوا کہ ان پر دو الزام قائم ہو گئے۔

(۱) علم حقیقۃً واحدہ نہیں رہا۔

(۲) علم معلوم دونوں متحد المصداق ہو گئے۔ یعنی جب موجود خارجی معلومیت بالذات کے دائرہ سے نکل گیا تو اب بجز صورۃ ذہنیہ کے کوئی معلوم بالذات باقی نہ رہا کہ اسی کے وجود و عدم پر علم کا وجود و عدم پر منحصر ہو گیا۔ اور یہی صورۃ ذہنیہ جب علم قرار پائی تو ہر دو علم معلوم کا مصداق یہی صورۃ ذہنیہ ہو گئی حالانکہ علم معلوم متضائفین ہیں ان میں تقابل تضائف ہے۔ اور جبکہ ہر دو متقابل ہیں تو ہر دو کا مصداق علیحدہ علیحدہ ہونا چاہیئے۔ اس دعوے کو حکماء بھی سمجھتے ہیں۔ اسی وجہ سے انہوں نے صورۃ حاصلہ کے دو اعتبار پیدا کر لئے۔ یعنی:۔

(۱) صورۃ من حیث ہی ہی (بلا لحاظ عوارض ذہنیہ بدوں اکتناف تشخصات عقلیہ)

(۲) صورۃ مخلوطہ بالعوارض الذہنیہ۔ پہلے اعتبار کے لحاظ سے صورۃ ذہنیہ کو معلوم قرار دیتے ہیں۔ اور دوسرے اعتبار کے لحاظ سے اس کو مصداق علم کہتے ہیں۔ اس طرح وہ گویا اپنے زعم میں اس الزام سے بری ہو گئے اور سمجھ بیٹھے کہ علم معلوم کا مصداق متغائر نکل آیا گو کہ تغائر اعتباری ہی سہی لیکن حقیقت یہ ہے کہ محض اس تغائر اعتباری سے کوئی عقدہ کشود کار نہیں ہوتا۔ علم معلوم ہر دو حقائق واقعیہ کے قبیل سے ہیں۔ علم کا علم ہونا اسی طرح معلوم کا معلوم ہونا کسی کے لحاظ و اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔ اسی وجہ تمام متکلمین دونوں کا

مصداق علیحدہ مانتے ہیں۔ علم ان کے نزدیک حالت انجلائیہ ہے اور مصداق معلوم یا شئی خارجی ہے (حسب رائے منکرین وجود ذہنی) یا شئی ذہنیہ (حسب رائے قائلین بالوجود الذہنی) مشائیہ کے مسلک پر (جو کہ انحفاظ ماہیات کے قائل ہیں) خصوصیت کے ساتھ وہ اشکال عود میں لازم آتا ہے جس کا ذکر اوپر آچکا۔ اشراقیہ کا دامن اس سے پاک ہے۔ غرض حکماء اشراقیہ پر دو الزام قائم ہوتے ہیں۔ اور حکماء مشائیہ کی طرف تین الزام عائد ہوتے ہیں۔ تیسرا الزام (یعنی ایک شئی کا دو مقولے کے تحت میں آجانا) ایسا ہے کہ اگر مشائیہ صورۃ ذہنیہ کو مصداق علم بھی قرار دیں تب ان کو اس سے مفر نہیں۔ اسی وجہ سے محققین متکلمین نے معلوم کے درجہ میں صورۃ غیر متحدہ (شبح) کو رکھا ہے اور علم حالت انجلائیہ کو قرار دیا ہے۔ اس مسلک پر علم معلوم متغائر ہو جاتے ہیں اور علم کا تعلق معدوم محض کے ساتھ لازم نہیں آتا اور پھر مزید لطف یہ کہ علم حقیقۃ واحدہ کے تحت میں آجاتا ہے۔ میر زاہد، علامہ قوشجی، محب اللہ بہاری اس رمز کو سمجھ لیتے تو کبھی صورۃ متحدہ کے قائل نہ ہوتے گو درجہ معلوم میں سہی۔ ان کے قول بالحالۃ کرنے سے گو علم معلوم متغائر ہو جائیں گے لیکن یہ اشکال ان پر بدستور قائم رہے گا کہ ایک شئی دو متباین مقولہ کے تحت میں آگئی۔

# دلائل ابطال صُورۃ

یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ صورۃ کے علم ہونے کے ابطال میں جو دلائل ہیں ان کو ایک فصل میں جمع کر دیا جاوے۔ اس میں گو تکرار ہو گی لیکن افادہ سے خالی نہ ہو گی

دلیل اول یہ دلیل چند مقدمات پر موقوف ہے۔

(۱) جو چیز کسی شئی خارجی سے ذہن میں حاصل ہوتی ہے وہ ایک اثر ہوتا ہے۔ دو یا تین اس سے زائد آثار نہیں ہوتے اسپر وجدان شاہد ہے

(۲) دوسرے موجود خارجی حقیقی معلوم نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ وہ مختلف (معدوم) ہوتا ہے یا ہو جاتا ہے۔ لیکن علم بدستور قائم رہتا ہے حالانکہ علم صفت ذات اضافیہ ہے اور یہ محال ہے کہ کسی صفت کا بقا بغیر اس کے متعلق کے ہو۔

(۳) واحد بالشخص میں ایک اعتبار سے دونوں کا اجتماع نہیں ہو سکتا۔

(۴) کسی شئی کا علم کسی ذہن کے فرض و اعتبار پر موقوف نہیں ہے کیونکہ علم امر واقعی ہے اور امور واقعیہ اپنے موجود متحقق ہونے میں کسی کے لحاظ و اعتبار پر موقوف نہیں ہوتے ورنہ اعتباریات و واقعیات میں کوئی فرق نہ رہے۔ ان بدیہی مقدمات کے بعد دریافت طلب یہ امر ہے کہ وہ صورۃ جو کسی شئی کی ذہن میں حاصل ہوتی ہے۔

(۱) وہ محض علم ہے اور معلوم کوئی اور شئی ہے یا

(۲) وہ صرف معلوم ہے اور علم اس کے ماسوا ہے یا

(۳) علم و معلوم دونوں کا مصداق ہے اور محض ایک اعتبار سے یا

(۴) دونوں کا مصداق دو مختلف اعتبار سے ہے۔ آخر الذکر دو اعتبار۔

(۲،۳،۴) بالکل باطل اور ساقط ہیں اس وجہ سے کہ ان ہر دو تقدیر پر علم محض ایک اعتباری شئی ہو جائے گا۔ حالانکہ فرض و اعتبار پر علم کی
واقعیت نہیں ہے جیسا کہ مقدمہ رابعہ سے واضح ہو چکا تیسرے اعتبار کی بنا پر علم و معلوم بالکل متحد ہو جائیں گے۔ حالانکہ مقدمہ ثالثہ سے
اس کا بطلان واضح ہو گیا۔ چوتھے احتمال کی رو سے علم و معلوم دونوں کا انعدام ہو جائے گا۔ بر بنا مقدمہ رابعہ پہلا احتمال بھی باطل ہے کیونکہ علم
جب صورۃ قرار پایا تو معلوم کیا شئی ہوگی۔ اگر موجود خارجی ہو تو یہ مقدمہ ثانیہ کی رو سے باطل ہے کیونکہ خارج میں اشیاء معدوم ہو جاتی
ہیں اور ان کا علم باقی رہتا ہے پس لامحالہ یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ ہمارے اذہان میں جو صور مرتسم ہیں وہ معلوم ہیں اور علم کوئی دوسری شئی ہے۔ اور یہ
ظاہر ہے کہ علم حقیقت واحدہ ہے جس کے افراد مختلف بالحقیقۃ نہیں ہیں۔ یہ بات صرف قول بالحالۃ پر ہی میسر ہو سکتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ علم
نام حالت و کیفیت خاصہ کا ہے جس سے اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہو گیا کہ احتمال ثانی ہی حق ہے۔

دلیل دوم اس کے انکار کی مجال نہیں کہ بسا اوقات کلیات و مفاہیم ممتنعات کا علم ہوتا ہے جن کا علم اشیاء خارجیہ سے
ماخوذ نہیں ہوتا اور نہ یہ مفاہیم خارج میں موجود ہوتے ہیں۔ ان کا حصول ذہن میں براہ راست ہوتا ہے پس اگر یہ مفاہیم (جو ذہن میں حاصل
ہوتے ہیں) اپنا علم خود ہی ہے تو یہ مقدمہ ثالثہ کی رو سے باطل ہے کہ ایک شئی مصداق علم و معلوم نہیں ہو سکتی۔ خارج میں کوئی شئی موجود
نہیں ہے جس کو ان کا علم یا معلوم کہا جا سکے۔ پس لامحالہ ان کا علم ایک دوسری حالت یا کیفیت کے ذریعہ ہوگا جو ذہن میں قائم ہے۔ اس سے
معلوم ہوا کہ اشیاء کے نقشے یا ان کی صورتوں کو مصداق علم قرار دینا صحیح نہیں بسا اوقات علم ہوتا ہے اور صورۃ کا مصداق علم ہونا درکنار
سرے سے صورۃ حاصلہ یا ماخوذہ کا وجود ہی نہیں ہوتا۔ پس مطلقاً صورۃ کو مصداق علم قرار دینا کوئی دانشمندی نہیں ہے۔

دلیل سوم علم اگر صورۃ متحدہ مع المعلوم ہو تو تصور اپنے نقیض (لاتصور) کا عین ہو جائے کیونکہ جس طرح ہم دوسری اشیاء کا تصور
کرتے ہیں اسی طرح لاتصور کا بھی تصور کرتے ہیں تو اس صورۃ میں لاتصور عین تصور ہو جائے گا کیونکہ علم معلوم کا اتحاد تسلیم کیا گیا ہے اور یہ بداہۃ
محال ہے کہ شئی اپنے نقیض کا عین ہو جاوے۔

دلیل چہارم علم اگر صورۃ متحدہ ہو تو لازم آتا ہے کہ علم حقیقت واحدہ نہ رہے بلکہ ایک مقولہ کے تحت میں بھی مندرج نہ رہے کیونکہ اس
صورت میں علم جوہر عین جوہر ہوگا اور علم کیف عین کیف (وعلیٰ ہذا القیاس) بلکہ علم اعتباری بھی ہوگا اور انتزاعی بھی کیونکہ اعتباریات و انتزاعیات
کا بھی علم ہوتا ہے اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ جس کا علم ہوتا ہے وہ اس کا عین ہے۔ پس علم واقعی حقیقۃ بھی ہو اور اعتباری بھی۔ یہ دلیل مشہور ہے

دلیل پنجم علم اگر صورۃ سے عبارۃ ہو تو لازم آتا ہے کہ اس کا علم، علم حضوری ہو کیونکہ یہ بات حکماء کے مابین طے شدہ ہے کہ ذات اور
صفات کا علم، علم حضوری ہوتا ہے اور جب کہ صورۃ مصداق علم ہے تو وہ نفس کی صفت ہوگی پس ضروری ہے کہ اس کا علم، علم حضوری ہو
باوصف اس کے اس کا علم حضوری ہونا باطل ہے خواہ صورۃ کا کوئی اعتبار لیا جاوے۔

(۱) اعتبار حقیقۃ کلیہ کا ہے۔ اس اعتبار کی رو سے صورۃ صفت نفس نہیں بن سکتی کیونکہ جو صفات ہوتی ہیں وہ ضرور متشخص ہوتی ہیں پس
اس کے صفت نہ ہونے کی وجہ سے اس کا علم، علم حضوری نہ ہوگا اسی بنا پر مشہور ہے کہ کلیات کا علم، علم حصولی ہوتا ہے۔

(۲) صورۃ من حیث الانکشاف یا بالعوارض الذہنیۃ خواہ حیثیۃ تقییدیہ ہو یا محض عنوان میں دونوں صورتوں میں اس کا علم بلحاظ حیثیۃ

اعتباری ہے تو حیثیت قطعاً اعتباری ہوگی اور اعتباریات کو صفات نفس ہونے سے کیا علاقہ۔ کیونکہ صفات نفس مثل نفس کے واقعی ہوتے ہیں نہ کہ اعتبار پر موقوف۔

(۳) صورۃ شخصیہ جو ذہن میں قائم ہے اس میں البتہ صفت نفس ہونے کی صلاحیت ہے لیکن دریافت طلب یہ امر ہے کہ اس صورۃ میں معلوم کیا چیز ہے۔ اگر معلوم خارجی ہے تو اس کا بطلان ہویدا ہو چکا کہ اس کے استفادہ سے علم کا انتفاء نہیں ہوتا۔ اور اگر خود ہی صورت ہے تو اتحاد علم، معلوم لازم آجاوے گا جس کا بطلان واضح ہو گیا۔ اگر دونوں میں فرق اعتباری نکالا جائے تو علم موقوف اعتبار پر ہو جائے حالانکہ علم کا علم ہونا کسی اعتبار پر موقوف نہیں ہے۔ نہایت تعجب خیز یہ امر ہے کہ حکماء نے علم حضوری میں یہ فیصلہ دیا ہے کہ یہاں علم معلوم دونوں ذاتاً و اعتباراً متحد ہوتے ہیں اور تغائر اعتباری اس وجہ سے قائم نہیں کرتے کہ علم اعتبار پر موقوف ہو جائے گا۔ حالانکہ علم حصولی میں علم معلوم تغائر اعتباری کے قائل ہیں۔ اور یہ نہیں سمجھتے کہ جو خرابی علم حضوری میں لازم آتی تھی۔ وہ یہاں بھی لازم آرہی ہے کہ علم اعتبار پر موقوف ہو گیا۔

دلیل ششم حکماء کے متفقہ فیصلہ ہے کہ صور جزئیات عقل و نفس میں مرتسم نہیں ہوتے۔ کیونکہ یہ دونوں مجرد ہیں اور صور جزئیات مادہ و لواحق مادہ میں ملوث، ملوث کا حصول منزہ میں نہیں ہو سکتا بناءً علیہ صور جزئیات حواس مادیہ میں مرتسم ہوتی ہیں۔ اور جبکہ علم عبارت صورۃ سے ہے تو حواس کا عالم ہونا لازم آگیا حالانکہ حکماء کی تصریح ہے کہ حواس آلات ادراک ہیں نہ کہ خود مدرک۔ یہ دلیل حضرت مولانا عبد العلی بحر العلوم قدس سرہ نے قائم کی ہے۔

# مبحث الوجود الذہنی

علم کے اکثر مباحث اس پر موقوف ہیں اس وجہ سے مستقلاً اس بحث کو لانے کی ضرورت ہے گو کہ ضمناً کچھ حصہ اس کا اوپر آگیا ہے عامۂ متکلمین وجود ذہنی کے منکر ہیں۔ ان کے ماسوا تمام حکماء و محققین متکلمین وجود ذہنی کے قائل ہیں حکماء کہتے ہیں کہ اشیاء کے دو وجود ہیں

(۱) وجود اصلی حقیقی کہ جس پر آثار مرتب ہوتے ہیں۔

(۲) وجود ذہنی و ظلی جو غیر مرتب الآثار ہے جیسے نار (آگ) کہ اس کا ایک وجود ایسا ہے کہ جس کی رو سے یہ گرم ہے اور جلاتی ہے اور دوسرا اس کا عکس و پرتو ذہن میں کہ وہ نہ جلانے والا ہے نہ گرم ہے یہی اس کا وجود ذہنی و ظلی ہے یہ تقسیم بطور مشائیہ ہے۔ عام طور پر تقسیم اس طرح ہو کہ وجود کی دو قسمیں ہیں

(۱) وجود خارجی۔ یہ وجود بالکل بدیہی ہے جس کا کوئی منکر نہیں دوسرا وجود ذہنی جو اس کے برخلاف ہے یہ تقسیم ہر دو مسلک پر منطبق ہے خواہ مسلک امثال ہو یا مسلک اشباح۔ اس طرح پر وجود ذہنی ہے و بالکل بدیہی ہے اس پر استدلال قائم کرنے کی ضرورت نہیں۔ حضرت مولانا فضل حق قدس سرہ اپنے رسالہ علم معلوم میں فرماتے ہیں۔

" انا اذا رجعنا الی الوجدان نجد صور الاشیاء مرتسمة فی الواح الاذهان وما ماه امة المتكلمين

ولو استيقنتها انفسهم، فليسوا يتصورون الاشياء التي لا خلاق لها من الوجود في الاعيان كالكلية
الموجبة والحقيقية وسائر النسب والاضافات۔ ثم هم بالبديهة يفكرون في حركتهم الارادية فانهم يكادون
لها غايات قبل وجود تلك الغايات لو كانوا يعقلون۔ و ايضا فلا يرون ان الحموضة اذا خطرت بالخاطر
يف وهل هذا الا الوجود صورة الحموضة في الذهن انتهت كلماته المتينة الشريفة"

وجود ذہنی اس پر دو دلیلیں قائم کی گئی ہیں کہ وہ نسبتہً بہتر ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ علم صفت ذات اضافتہ ہے اس کے لئے
کا ہونا ضروری ہے اور وہ معلوم ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ علم ذہن میں قائم ہے اور بسا اوقات معلوم خارج میں موجود نہیں ہوتے۔ اب
کا وجود ذہن میں تسلیم نہ کیا جائے تو لازم آئے گا معدوم محض کے ساتھ علم کا تعلق ہو جائے۔ یہ بداہتہً باطل ہے۔ دوسری دلیل یہ کہ
اشیاء کے لئے بھی احکام ایجابی صادق ثابت کئے جاتے ہیں کہ جو خارج میں موجود نہیں ہیں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ثبوت احکام محکوم علیہ
کے وجود پر موقوف ہے اور جبکہ اس کا وجود خارج میں نہیں ہے تو لامحالہ اس کا وجود ذہنی تسلیم کرنا ہوگا۔ منکرین وجود ذہنی اس پر
کرتے ہیں کہ اگر اشیاء کا وجود ذہنی تسلیم کریں تو ذہن کا حار، بارد، اسود، ابیض وغیرہ ہونا لازم آوے گا کیونکہ بارد وہ ہے جس میں برودۃ
ہو۔ حار اس کو کہتے ہیں جس میں حرارت قائم ہو۔ جب برودۃ یا حرارۃ کا محل ذہن کو تسلیم کیا جائے گا اور وجود ذہنی کی تقدیر پر اس سے
نہیں) تو پھر یہ نتیجہ ظاہر و باہر ہے کہ ذہن حار، بارد وغیرہ ہو گیا۔ حالانکہ یہ بداہتہً باطل ہے۔ اس کا جواب جب اس طرح دیا گیا کہ حار
وہ ہے کہ جس میں حرارۃ کا قیام خارجی ہو۔ تو متکلمین نے اشکال کا رخ اس طرف پھیر کر ذہن کا بر تقدیر وجود ذہنی زوج و فرد ہونا لازم آئے گا
زوج وہ ہے جس میں زوجیت قائم ہو اور فرد وہ ہے جس میں فردیۃ کا قیام ہو۔ یہاں قیام خارجی کا عذر نہیں چل سکتا کیونکہ زوجیۃ و فردیۃ
اعتباریات کے قبیل سے ہیں۔ یہ حرارۃ، برودۃ کی طرح خارج میں بنفسہ موجود نہیں ہیں پس ان کو قیام خارجی سے کیا علاقہ اور جب قیام
خارجی نہ ہو تو جواب ساقط ہو گیا کیونکہ جواب کا دارومدار قیام خارجی پر تھا یہاں قیام خارجی مفقود ہے۔ اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے
خارج میں موجود نہیں ہیں لیکن ان کو ایسا وجود ضرور حاصل ہے جو مترتب الآثار ہے پس زوج درحقیقت وہ ہے جس میں زوجیۃ اس طرح
ہو کہ آثار زوجیت اس پر مترتب ہوں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ ذہن میں زوجیۃ کا قیام ایسا نہیں ہے کہ اس پر آثار زوجیۃ مترتب ہوں۔ اس وجہ
سے ذہن زوجیۃ کے قیام سے زوج نہیں ہو سکتا نہ فردیۃ کے قیام و حلول سے فرد ہو سکتا ہے۔ وجود بمعنی ترتب الآثار کو بھی وجود خارجی
سے تعبیر کرتے ہیں گو کہ وہ وجود خارج المشاعر نہ ہو۔ اس اطلاق کے لحاظ سے جواب دیا گیا اتفاقاً مناط اتصاف قیام خارجی ہے اور وہ جس
(بر تقدیر حلول حرارۃ و برودۃ در ذہن) حرارۃ، برودۃ میں مفقود ہے۔ اسی طرح زوجیۃ و فردیۃ میں بھی اس کا فقدان ہے۔ منکرین وجود ذہنی کا دوسرا
شبہ یہ ہے کہ بر تقدیر وجود ذہنی بڑے سے بڑے جسم کا حصول ایک نہایت صغیر حاسہ میں لازم آتا ہے۔ یعنی جب کہ اشیاء
کا وجود ذہنی تسلیم کر لیا گیا تو اس کے یہ معنے ہوئے کہ فلک الافلاک جیسا جسم کبیر ذہن میں سما جائے۔ اور یہ بداہتہً باطل ہے اس کا
جواب یہ ہے کہ متکلمین نے قیاس مع الفارق کیا ہے۔ یعنی حصول جسم اور حصول مثال میں فرق نہیں کیا خود جسم کا کسی شئی میں حاصل ہونا
ایک بات ہے اور اس کی صورت کا کسی میں منطبع ہونا اور چھپنا دوسری شئی ہے۔ بر تقدیر وجود ذہنی اشیاء کی صورتیں یا نقشے ذہن میں منطبع ہو

ہیں نہ کہ خود اشیاء بعینہ منتقل ہو کر ذہن میں آتی ہیں۔ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ یہ اور بات ہے کہ حکماء مشائیہ ایسے امثال و
کا انطباع مانتے ہیں جو ذوالصورۃ کے ساتھ متحد بالماہیۃ ہیں۔ اور حکماء اشراقیہ ایسے صور و اشباح کا ارتسام تسلیم کرتے ہیں کہ جو ذوالشی
ذوالصورۃ کے مباین و مغایر بحسب الماہیۃ ہوں لیکن علاقۂ محاکاۃ اشیاء کے ساتھ رکھتی ہیں۔ صور اشیاء کا کچھ اعراض مادیہ (وضع،
قطع، لون وغیرہ) کے ساتھ مرتسم ہونا کوئی بعید اور ناممکن امر نہیں ہے اور جو محال و ناممکن ہے اس کا حکماء سے کوئی نہیں یا دوسرے الفا
میں یوں سمجھئے کہ وجود ظلی اور وجود اصلی میں فرق ہے۔ ذہن میں اشیاء کی ظل اور عکس و پرتو آتا ہے نہ کہ خود اشیاء۔ صور محاکیہ کے حصول کو وجو
اشیاء کا حصول مانتے ہیں اور اس کو وہ حصول اشیاء بانفسہا در مسلک مشائیہ یا حصول اشیاء باشباحہا در طریق اشراقیہ سے
تعبیر کرتے ہیں۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اشیاء کی صور محاکیہ کا ذہن میں حصول ہو ذوالصور یا ذوالاشباح کا حصول نہیں ہے تاکہ یہ استحالہ لازم آئے
کہ انطباع کبیر کا صغیر میں ہو گیا۔ مثال تو نہیں لیکن فی الجملہ اس کی نظیر تصویر و فوٹو ہے کہ ہاتھی کی تصویر ایک چاول یا مونگ کے دانہ
میں آجاتی ہے۔ وجہ یہ کہ چاول یا مونگ کے دانہ میں ہاتھی نہیں آیا ہے بلکہ اس کا عکس و فوٹو آیا ہے حالانکہ ہاتھی کی طرح چاول و مونگ
بھی جسم و ذی حجم ہے۔ ذہن ان چیزوں سے بالاتر ہے۔ جب خالص اجسام میں یہ حال ہے تو اس سے بالاتر شی میں ارتسام و انطباع کیونکر
محال ہو گا جب اجسام میں محال نہ ہوا۔ ونعم ماقال صاحب القوۃ القدسیۃ مولانا فضل الحق خیرآبادی قدس سرہ فی بعض کتبہ

"ومن تشكيكاتهم ان الاجسام العظام كيف يرتسم في المشاعر الصغيرة الاجسام فكيف يوجد في الذهن
ارض ذات فجاج وسماوات ذات ابراج وجبال شاهقة وبحور واقعة. وهذا في غاية السقوط. فمن الظاهر الذي
لاريب فيه ان الموجودات الخارجية لا ينتقل في الذهن باعيانها كما سنحققه ان شاء الله تعالى بل انما
يرتسم امثالها المحاكية سواء كانت مشاركة لها بالماهية كما هو مذهب القائلين بانفسها، ومباينة اياها
بحسب الماهية على ما هو مذهب الذاهبين الى الاشباح. ولا امتناع في امتثال الماهيات مع بعض
العوارض المادية في الذهن. انما الامتناع في حصول الاعيان الاجسام فيها ودونهما من الامكنة في اعظام مرو
بالجملة منشأ هذه الشبهة قياس الوجود الذهني على الوجود الخارجي

وجود ذہنی پر ایک شبہ یہ بھی کیا جاتا ہے کہ بر تقدیر وجود ذہنی اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔ مثلاً سواد۔ لاسواد دونوں بیک وقت متصور ہو سکتے
ہیں۔ اور جب کہ تصور حصول ذہنی سے عبارت ہو تو یہ نتیجہ نکلا کہ بیک وقت ہر دو نقیض (سواد۔ لاسواد) کا حصول ذہن میں ہو گیا اور یہ
بعینہ اجتماع نقیضین ہے۔ اس کا جواب ظاہر ہے کہ نقیضین، حصول سواد فی الذہن نہیں ہیں بلکہ حصول سواد فی الذہن کا نقیض
عدم حصول سواد فی الذہن ہے صورۃ مفروضہ میں اس کا تحقق نہیں ہوا اور جو صورت متحقق ہے اس میں اجتماع نقیضین نہیں۔ اس قسم کے
شبہات واہیہ اور بھی ہیں۔ امام رازی نے اپنی بعض کتب میں بیس شبہات تک درج کر دئیے ہیں مگر وہ سب نسج العنکبوت
ہیں۔ اس وجہ سے قلم انداز کئے گئے۔

# فہرست مذاہب قائلین وجود ذہنی

(۱) صورۃ حاصلہ بطور حصول اشیاء بانفسہا، علم اور یہی معلوم۔

(۲) صورۃ حاصلہ بطریق حصول اشیاء باشباحہا، علم اور یہی معلوم۔

(۳) صورۃ حاصلہ بطور حصول اشیاء بانفسہا، معلوم اور علم حالۃ انجلائیہ یا حالۃ ادراکیہ۔

(۴) صورۃ حاصلہ بطریق حصول اشیاء باشباحہا، معلوم اور علم حالۃ ادراکیہ۔

(۵) صورۃ حاصلہ بطریق حصول اشیاء بانفسہا لا بطریق الحلول فی الذہن، معلوم۔ علم حالۃ ادراکیہ۔

(۶) صورۃ حاصلہ بطریق حصول اشیاء بانفسہا، معلوم۔ علم حالۃ ادراکیہ مخلوطہ بالصورۃ بطور خلطا ربطی اتحادی۔

(۱) پہلا مذہب حکماء مشائیہ کا ہے۔

(۲) دوسرا مسلک حکماء اشراقیہ کا۔ یہ دونوں گروہ علم معلوم کے اتحاد کے قائل ہیں۔

(۳) تیسرا مذہب علامہ میر زاہد کا پسندیدہ ہے۔

(۴) چوتھا مذہب پسندیدہ حضرت مولانا فضل حق خیرآبادی قدس سرہ ہے اور اسی طرح میلان ہے حضرت ملا نظام الدین استاذ الکل کے کل تلامذۂ راشدین کا۔

(۵) پانچواں مذہب علامہ قوشجی شارح تجرید کا ہے۔

(۶) چھٹا مذہب صاحب سلم العلوم ملا محب اللہ بہاری کا ہے۔ ولکل وجہۃ ہو مولیہا۔

(۷) ساتواں مذہب صدر الدین شیرازی معاصر محقق دوانی کا ہے جو نہایت عجیب و غریب ہے وہ یہ کہ اشیاء کی صورتیں ذہن میں حاصل ہوتی ہیں اور یہ صورۃ الصور کے ساتھ متحد بحسب الماہیۃ ہوتی ہیں۔ یعنی ماہیات کا ذہناً وخارجاً انحفاظ ہے لیکن صورۃ ذہن میں حاصل ہونے کے بعد کیف بن جاتی ہے یہ صورۃ انقلاب ہے۔ اس کا ابطال تحقیق مذاہب کے ذیل میں آجائے گا انشاء اللہ تعالی۔

(۸) آٹھواں مذہب اس سے بھی زیادہ عجیب ہے وہ یہ کہ اشیاء باشخاصہا مع مادہ اور اس کے عوارض شخصیہ کے ذہن میں حاصل ہوتی ہے۔ یہ قائل شخص کو متکثر تسلیم کرتا ہے۔ یعنی شخص واحد دو ظرف میں پایا گیا۔ اور یہ بے حد غلو ہے اس کا بطلان بالکل بدیہی امر ہے۔ شخص واحد ایک ظرف میں متعدد نہیں ہو سکتا نہ کہ دو ظرف میں اس کا تعدد ہو۔ و نعم ما قال خاتم الحکماء مولانا فضل الحق الخیرآبادی [illegible]

« وفریق تظن ان الاشیاء تنطبع فیہ بانفسہا فمنہم من بلغ غلوہ فی ذلک الی ان قال بان الحاصل فی الذہن ہو نفس الوجود فی الاعیان بعینہ۔ وان الوجود فی الذہن والتحقق فی العین متحد بالعدد ولا یدری ان الواحد بالعدد لا تکثیر بشخصہ ولا یتعدد اتحاد وجودہ ولا فلیس متحدا بالعدد۔»

# حصول اشیاء بانفسہا کا تخیل

اس کے قائلین کا تخیل یہ ہے کہ جب تک شئی کی صورت اس کے ساتھ متحد بالماہیۃ نہ ہوگی اس کے لئے موجب کشف نہیں
سکتی۔ ان کے ذہن نشین یہ امر ہے کہ ایک شئی کے لئے اس کا مبائن بحسب الماہیۃ منشاء انکشاف نہیں ہو سکتا۔ انکشاف کے
لئے اتحاد ذاتی ضروری ہے لیکن ان کا یہ قاعدہ علم بالوجہ میں ٹوٹ جاتا ہے کہ وجہ شئی کی اس شئی کے لئے کاشف ہے حالانکہ وہ شئی
ذوالوجہ ہے وجہ کے ساتھ اتحاد ذاتی نہیں رکھتی۔ مثلاً انسان کا علم جس طرح ذاتیات سے ہوتا ہے۔ اسی طرح عرضیات مثل کاتب و ضاحک
وغیرہ کے ذریعہ بھی ہوتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ کاتب اور انسان دونوں متحد الماہیۃ نہیں ہیں۔ ہر ایک کی ماہیۃ اور حقیقت علیحدہ علیحدہ ہے
وصف اس کے کاتب کے علم سے انسان کا علم ہو جاتا ہے۔ چونکہ کاتب انسان کے لئے وجہ عرضی ہے اس وجہ سے اس علم کو علم
کہتے ہیں۔ پھر سمجھ میں نہیں آتا کہ شبح نے کیا قصور کیا ہے کہ یہ باوصف مغائر ہونے کے ذوالشبح کے لئے موجب کشف کیوں نہ ہو
عذر کیا جائے کہ وجہ ذوالوجہ پر محمول ہوتی ہے۔ اور شبح کا حمل ذوالشبح پر نہیں ہوتا تو امر صورت میں بھی مفقود ہے کہ وہ بھی ذوالصورۃ پر محمول
نہیں ہوتی۔ پس جبکہ باوصف نہ محمول ہونے کے صورۃ کو ذوالصورۃ کے لئے موجب کشف کہتے ہیں تو شبح کو ذوالشبح کے حق میں
باعث کشف کہنے میں کیا استحالہ ہے کہ ایک کا موجب کشف ہونا جائز اور دوسرے کا ناجائز۔ اصل چیز علاقہ محاکاۃ ہے نہ کہ اتحاد بحسب
دیکھئے صورۃ زید عمر کے لئے باعث کشف نہیں نہ زید عمرو کے لئے موجب کشف۔ حالانکہ اتحاد ذاتی موجود ہے۔ وجہ یہ کہ دونوں میں علاقہ
محاکاۃ موجود نہیں۔ تصویر فرس، فرس کے لئے موجب کشف ہے حالانکہ اتحاد ذاتی مفقود بلکہ تباین مقولہ تک موجود۔ وجہ یہ کہ علاقہ محاکاۃ
موجود ہے۔ پس اصل چیز علاقہ محاکاۃ قرار دینا چاہئے۔ دوسرا تخیل ان کا یہ ہے کہ دلائل وجود ذہنی کے اگر تمام ہو جائیں تو وہ اس پر دال ہیں
کہ ذہن میں خود اشیاء حاصل ہوں۔ یعنی ان کے وہ صور ذہن میں آویں جو اشیاء کے ساتھ متحد بحسب الماہیۃ ہوں۔ کیونکہ وہ احکام
محکوم علیہا ہیں تو اگر وہ بنفسہا ذہن میں حاصل نہ ہوں تو کم از کم ان کی وہ صورتیں حاصل ہوں جو ان کے ساتھ اتحاد ذاتی رکھتی ہیں۔ اور شبح جو
مغائر بحسب الماہیۃ تو اس کے محکوم علیہ ہونے سے شئی کیونکر محکوم علیہ ہو جائے گی کہ ایک مغائر کا حکم دوسرے مغائر کی طرف متعدی
نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے ضرور ہے کہ وہ صورت حاصل ہو جو شئی کے ساتھ متحد بحسب الماہیۃ ہو۔ حضرت مولنا فضل حق خیر آبادی قدس
سرہ اس پر یہ تنقید فرماتے ہیں کہ اگر یہ اصول تسلیم کر لیا جائے کہ ایک مغائر کا حکم دوسرے مغائر تک نہیں پہنچتا تو پھر چاہیے کہ خود
بنفسہ ذوالصورۃ ذہن میں حاصل ہو۔ حالانکہ بر تقدیر حصول اشیاء بانفسہا صورت ذہن میں آتی ہے جو بلحاظ تشخص وجود شئی کے مغائر
ہوتی ہے گو کہ وہ ماہیۃ میں اس شئی کے ساتھ شریک ہو۔ پس جبکہ تشخص و ہویۃ مغائر صورت کا علم اس شئی کے علم کے لئے کافی ہو گیا
اسی طرح اس صورت کے محکوم علیہا ہونے سے شئی کا محکوم علیہ ہونا سمجھ لیا گیا تو شبح کا علم اس شئی کا علم جس کی شبح ہے کیونکر نہ سمجھا جائے
کے مغائر ہونے میں دونوں برابر ہیں تو کہ شبح مغائر بحسب الحقیقۃ بھی ہے لیکن جب کہ وہ شئی سے ماخوذ ہے اور اس کی محاکی ہے تو اتنے تعلق
کی بنا پر اس کا علم بعینہ شئی کا علم ہو جانا چاہئے اور جو حکم اس پر کیا گیا ہے اس کی تعدی شئی تک تسلیم کرنا چاہئے۔ شبح کے قول کرنے سے

[illegible] جو صورۃ متحدہ پیدا ہوتے ہیں ان سے نجات مل جاتی ہے۔ خصوصاً ایسی حالت میں جب کہ حکماء مشائیہ وجہ کے علم کو علم بالوجہ قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ وجہ ذوالوجہ کے مغائر ہوتی ہے۔ اس مقام پر مولانا کا ارشاد مرقص ہے۔

"واری ان هذا کلہ لا یقنع وذلک لان الهویة العینیة لا یتمثل فی الذهن بل الحاصل فی الذهن انما هو هویة مغایرة له وجودا وتشخصا وان شارکتها فی الماهیة النوعیة علی ما یذهبون الیه فما لم یکفی تعلق العلم بهذه الهویة فی انکشاف الهویة العینیة فلذ لا یکفی تعلق العلم بالشبح الماخوذ منها المغایر ایاها بحسب الحقیقة والهویة معاً فی کشفها۔ وکذلک الحکم علی صورة ذهنیة ظلیة اذ قد جاوزها الی ما هو ظل له وهی مغایرة له وجودا وتشخصا فما باله لا یجاوزه مثال ذلک الشیٔ الی ذلک الشیٔ فالمغایرة بحسب الوجود والتشخص والمغایرة بحسب الوجود والتشخص والماهیة معاً یتساقان فی سبیل واحد فی الامتناع عن الصدق والحمل وعدم الامتناع عن الکشف والعلم فلما استحقت الاولی بالقبول ولای ذنب الحکم عن الثانیة۔ علی انهم لما سوغوا ان یکون وجه الشیٔ المباین ایاه بالماهیة وهو حاصل فی الذهن مغایر لذلک الشیٔ وجودا وتشخصا کاشفا لعنوان یجاوز حکم منه الی ذلک الشیٔ فما بالهم لا یجوزون ان یکون شبحه کذلک فیکون له علاقة مع ذی الشبح مجهولة الکنه بها ینتقل الذهن منه الی ذلک الشیٔ فیتعدی الحکم منه الیه وایضا الصورة الحاکیة للشیٔ المشارک ایاه بحسب الماهیة بها نحوان من العلاقة مع ذلک الشیٔ۔ الاول انه محاک له والثانی انه مشارک له بحسب الماهیة فلا یخلو اما ان یکون العلاقة التی بها یکون الصورة کاشفة له هی الاولی فهی موجودة بین الشبح وذی الشبح ایضا او یکون هی الثانیة فیلزم ان تکون الصورة الحاصلة من زید کاشفة لعمرو لانها یشارکه ایضا بحسب الماهیة علی ما یذهبون الیه، فان زعموا المجموع علاقتین یوجب الکشف فعلیهم ان یدلوا علیه ببرهان، علی ان الفطرة لعلها یکفی مؤنة ابطال هذا الاحتمال فان حال الصورة الذهنیة بالقیاس الی ذوات الصور حال التماثیل بالقیاس الی ما هی تماثیل له، فلما کان الذهن ینتقل من التماثیل الی ذواتها مع مباینتها ایاها فلماذا لا یجوز علیه ان ینتقل من الاشباح الی ذوات الاشباح مع مباینتها ایاها بل بالقول بالاشباح یتخلص عن الشبهات المعضلة"

مولانا نے صورۃ متحدہ کے علم قرار دینے میں تین تنقیدیں کی ہیں۔

(۱) اول یہ کہ جب ہویۃ عینیہ بعینہ ذہن میں نہیں آتی ہے بلکہ اس کی صورت ذہن میں نہیں آتی بلکہ اس کی صورت ذہن میں منطبع ہوتی ہے جو کہ شخصاً وہویۃً، ہویۃ عینیہ کے مغائر ہے گو کہ بحسب الماہیۃ متحد ہے تو اسی طرح شبح شخصاً مغائر ہے۔ بہرحال مغائرت دونوں میں ہے گو یہ مغائرت شخصیہ سہی پس جب کہ ایک مغائر دوسرے مغائر کے لئے باعث کشف ہو تو شبح کے قول کرنے میں کیا حرج ہے شبح میں اصول اتحاد بہرحال ہاتھ سے جاتا رہا فی الجملہ مغائرت کے قول کرنے کے وہ بھی مجبور ہو گئے اور جب اس قدر تفاوت کے باوجود علم ہو جاتا ہے تو اس کا دائرہ ذرا وسیع کر دیا جائے گا عجیب میکدہ چھوٹا ہی کیا جگہ کی قید۔ اگر اتحاد محض یہاں نہیں ہے تو یہ اتحاد محض چھوڑ

میں بھی مفقود ہے۔ دونوں مغائر ہیں۔ (۲) مغائرہ بحسب الوجود والتشخص۔ مغائرہ بحسب الوجود والتشخص والماہیۃ۔ اس امر میں یہ برہان
صدق وحمل دونوں میں مفقود ہے۔ یعنی جس طرح شبح کا حمل ذوالشبح پر نہیں ہے اسی طرح صورۃ کا حمل ذوالصورۃ پر نہیں ہے اور کشف علم
دونوں سے ہو سکتا ہے کہ اس کا مناط علاقہ محاکاۃ اور ماخوذیت پر ہے اور وہ دونوں میں موجود ہے۔ پس ایک کا قبول اور دوسرے کا انکار
سمجھ میں نہیں آتا۔

دوم یہ کہ حکماء مشائیہ تسلیم کرتے ہیں کہ وجہ ذوالوجہ کے لئے کاشف ہوتی ہے۔ حالانکہ وجہ جس طرح مغائر بحسب التشخص ہے اسی طرح
مغائر بحسب الماہیۃ بھی ہے۔ باوصف مغائرہ ذاتیہ کے جب حکم وجہ سے منتقل ہو کر ذوالوجہ تک پہنچ گیا اور وہ ذوالوجہ کے لئے باعث
کشف ہو گئی تو اسی طرح شبح بھی ذوالشبح کے حق میں باوصف مغائرہ ذاتیہ موجب کشف ہو سکتی ہے جس طرح وجہ ذوالوجہ کے درمیان کسی
علاقہ کے ہونے کی وجہ سے کشف ہو جاتا ہے۔ اسی طرح شبح اور ذوالشبح کے درمیان بھی کوئی ایسا نامعلوم علاقہ ہو جس کے سبب سے حکم
کا انتقال شبح سے ذوالشبح کی طرف ہو جائے۔

(۳) سوم یہ کہ صورۃ متحدہ بحسب الماہیۃ کو شئی کے ساتھ دو قسم کے علاقے ہیں۔

(۱) اول یہ کہ وہ شئی کی حاکی ہے۔

(۲) دوسرے یہ کہ شئی کے ساتھ متحد بحسب الماہیۃ ہو۔ اب اگر مناط کشف وانتقال حکم پہلا علاقہ ہے (علاقہ محاکاۃ) تو یہ علاقہ
شبح اور ذوالشبح میں بھی موجود ہے کہ شبح ذوالشبح کی محاکی ہوتی ہے یا مناط کشف وانتقال حکم دوسرا علاقہ ہے یعنی اتحاد بحسب الماہیۃ تو
اس بنا پر چاہئے کہ صورۃ زید، عمرو کے لئے باعث کشف ہو جائے کیونکہ حکماء مشائیہ کا مسلک ہے کہ صورۃ ذہنیہ اشیاء متحدہ بحسب الماہیۃ
کی باہمی متحد بحسب الماہیۃ ہوتی ہیں پس اتحاد بحسب الماہیۃ اس صورت میں موجود ہے لیکن کشف وانتقال حکم مفقود۔ معلوم ہوا کہ دوسرا
علاقہ باب کشف میں لغو ہے۔ اور اگر دونوں علاقہ کے مجموعہ کو کشف وانتقال میں دخل ہے تو اس پر کوئی برہان قائم کرنا چاہیے یہ دعوی
بلا دلیل ہے۔ بلکہ بداہتہ اس پر شاہد ہے کہ ہر دو علاقہ کا وجود باب کشف ضروری نہیں۔ دیکھئے تصویر اس کے لئے باعث کشف ہو
جاتی ہے جس کی وہ تصویر ہے حالانکہ دونوں نہ صرف یہ کہ مختلف ہوتے ہیں۔ بلکہ ایک مقولہ کے تحت میں بھی مندرج نہیں ہوتے
تصویر فرس، فرس کے حق میں موجب کشف ہے۔ حالانکہ فرس مقولہ جوہر کے تحت میں ہے اور اس کی تصویر عرض کے تحت میں
باوصف اس تباین کے کشف، محض اس بنا پر ہو رہا ہے کہ دونوں کے درمیان علاقہ محاکاۃ قائم ہے۔ پس اصل شئی علاقہ محاکاۃ ہے
نہ کہ اتحاد بحسب الماہیۃ پس جو ضرورت صورۃ متحدہ کی حکماء مشائیہ نے ظاہر کی تھی وہ لغو ثابت ہوئی اور جو اشکالات کثیرہ صورۃ متحدہ پر
پڑتے ہیں وہ علیحدہ رہے پس جب کہ ایسے مورد اشکالات کی ضرورت نہیں تو اس کا سرا سر ہذیان ہے مولانا قدس سرہ کی تنقیدات
ثلثہ نہایت متین و مستحکم ہیں۔ ستم پر ستم حکماء مشائیہ نے یہ کیا ہے کہ وجود ذہنی بطریق صورۃ متحدۃ تسلیم کر کے اس کو مصداق علم بھی قرار دیدیا
اگر وجود ذہنی کے دلائل تمام ہیں تو صرف اس چاہتے ہیں کہ اشیاء کی صورتیں ذہن میں قائم ہوں نہ یہ کہ وہ مصداق علم بھی ہوں۔ ان صور
کے علم قرار دینے کی صورت میں علم ایک ماہیۃ یا حقیقۃ باقی نہیں رہتا۔ حالانکہ مثل دیگر اشیاء یہ بھی ایک حقیقۃ وماہیۃ کے تحت میں

حاصل دلائل وجود ذہنی صرف اس کے مقتضی ہیں کہ اشیاء کی صورتیں ذہن میں قائم ہوں پھر خود وہ اشیاء کے ساتھ متحد بحسب الماہیۃ
الاختلاف بحسب الماہیۃ۔ ان صور کو متحد بحسب الماہیۃ قرار دے کر ان کو مصداق علم بھی تسلیم کرنا بالکل زائد بات ہے جو بلا ضرورت
کر لی گئی ہے۔ صور کو مصداق علم قرار دینے کے متعلق وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ علم کی یہ شان وصفت ہے کہ اس میں معلوم کے ساتھ
مطابق ہونے اور نہ مطابق ہونے کی صلاحیۃ ہو اور یہ صلاحیۃ وقابلیۃ صرف صورت ہی میں ہے حالت ادراکیہ واضافہ وغیرہ کوئی شئی مطابقۃ ولا
مطابقۃ کے ساتھ موصوف نہیں ہوتی۔ اس کا جواب ملا نظام الدین استاذ الکل قدس سرہ اس طرح دیا ہے کہ مطابقۃ ولا مطابقۃ خود ایک
طلب امر ہے۔ یعنی اگر مراد مطابقۃ سے اتحاد بحسب الماہیۃ ہے تو حاصل استدلال یہ ہوا کہ علم، مطابقۃ بمعنی اتحاد بحسب الماہیۃ
کے ساتھ موصوف ہوتا ہے اور وہ بجز صورت کوئی دوسری شئی نہیں تو یہ درحقیقۃ استدلال نہیں ہے بلکہ مصادرہ علی المطلوب ہے۔
بالکل عین دعوی ہوگئی۔ اور اگر مطابقۃ سے مراد انکشاف واقعی ہے تو یہ مسلم ہے۔ لیکن اس مطابقۃ ولا مطابقۃ کا انحصار صورۃ میں نہیں
ہے۔ اگر صورۃ سے انکشاف واقعی ہو سکتا ہے تو اس کی صالح حالۃ ادراکیہ بھی ہے۔ جو حضرات کہتے ہیں کہ علم حالت ادراکیہ ہے ان کے
نزدیک انکشاف واقعی حالۃ سے ہوتا ہے۔ صورۃ اگر ہے تو صرف معلوم کے درجہ میں ہے۔ بحمد اللہ سبحانہ اثبات صورۃ کے متعلق جس قدر
اساطین مشائیہ کے ہفوات تھے ان کا قلع قمع ہوگیا۔

## بحث ان العلم الوجود الانطباعی

بعض حضرات (مثل میر باقر داماد وغیرہ) اس کے قائل ہوگئے کہ علم نام صورۃ کا نہیں ہے۔ بلکہ صورۃ کے وجود ذہنی یا اس کے
حصول ذہنی سے علم عبارت ہے۔ صورۃ کا یہ حصول ارتسامی اشیاء کے لئے مبدا انکشاف ہوا کرتا ہے۔ یہ مذہب بوجوہ چند سرا
سر لغو بے ہودہ ہے۔

(۱) اول یہ کہ وجود یا حصول معنی مصدری انتزاعی ہے اور معانی مصدریہ کے افراد بجز حصص کے دوسرے نہیں ہوتے اور
ظاہر ہے کہ حصص باہمی متحد الحقیقۃ ہوتے ہیں۔ بناء علیہ علم کے تمام افراد متحد الحقیقۃ ہوں گے۔ حالانکہ علم کے ذیل میں تصور و تصدیق
پھر تصدیق کے تحت میں ظن، تقلید، جہل مرکب، یقین اور تصور کے ذیل میں تخیل، وہم، شک ہیں اور یہ تمام علوم متباینہ ہیں جن کے
احکام ایسے ہی مختلف ہیں جس طرح اشیاء متباین الحقائق کے احکام مختلف ہوتے ہیں۔ اس مذہب پر لازم آتا ہے کہ سب متحد الحقیقۃ
ہو جائیں اور ان کے درمیان سے تباین نوعی رخصت ہو جائے اور یہ بداہۃً باطل ہے۔

(۲) دوم یہ کہ اس مذہب پر لازم آتا ہے کہ علم کسی مقولہ کے تحت میں مندرج نہ ہو کیونکہ وجود مقولات کے دائرہ سے خارج ہے
اس کا شمار امور عامہ میں ہے اور امور عامہ مقولات کے تحت میں نہیں ہیں گو کہ اعراض ہوں۔ عرض کا صدق ان پر صدق ذاتی ہے نہ
صدق عرضی۔

(۳) سوم یہ کہ وجود امر انتزاعی ہے اور جب کہ علم نفس وجود ہے تو لازم آئے گا کہ علم انتزاعی امر ہو جائے جو موقوف انتزاع پر

ہو۔حالانکہ علم حقائق متاصلہ واقعیہ سے ہے جس کا وجود کسی کے اختراع پر موقوف نہیں۔ تعجب ہے کہ صاحب مذہب نے اپنی تمام عمر وجود کے اختراعی ثابت کرنے پر صرف کی ہے اور پھر علم کو عین وجود قرار دے دیا جس کا صاف یہ مطلب کہ علم محض ایک اختراعی شئی ہے حالانکہ اس تصریحات ہیں کہ علم حقیقۃً واقعیہ ہے۔

(۴) چہارم یہ کہ اس مذہب پر لازم آتا ہے کہ صورۃ علم قرار پائے۔ اس وجہ سے کہ علم اسی کے حصول سے عبارت ہے اور یہ ظاہر ہے کہ حصول صورۃ، صورۃ میں قائم ہے اور جس میں حصول قائم ہو وہی عالم۔ بلکہ انحصار عالم ہونے کا صورۃ میں ہو جائے۔ غرض یہ مذہب اس قدر ضعیف ہے کہ اس کے ابطال کی ضرورت نہیں۔ علم کے متعلق چند احتمالات کا ابطال ہو گیا۔

(۱) صورۃ متحدہ۔

(۲) اس کا حصول۔

(۳) شبح۔ اس تقدیر پر بھی علم حقیقۃً واحدہ باقی نہیں رہتا گو کہ ایک مقولہ (کیف) کے تحت میں مندرج ہے۔

(۴) اضافتہ۔ اور یہ بالکل ظاہر و باہر ہے کہ علم عدمی نہیں ہے بلکہ وہ صفات نفس سے ہے اس وجہ سے ضروری ہے کہ علم وجودی شئی ہو۔ اور عرض ہو جو ایک حقیقۃ کے تحت میں ہو۔ یہ صفات بجز حالۃ ادراکیہ یا حالۃ انجلائیہ کے دوسرے میں نہیں پائے جاتے یہی مذہب ہمارے مشائخ متکلمین رفع اللہ اعلامہم کا ہے۔

## تتمۂ بحث صورۃ بطرز دیگر

جو حضرات قائلین حصول اشیاء بانفسہا ہیں یا بالفاظ دیگر ذہن وخارج کا تحفظ ماہیات کے قائل ہیں اور ساتھ اس کے اس صورۃ متحدہ کو مصداق علم کہتے اور انہوں نے اس کی تصریح بھی کی ہے کہ علم مقولۂ کیف سے ہے تو ان پر بداہۃً یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں علم مقولۂ کیف کے تحت میں کیونکر باقی رہے گا۔ بلکہ حقیقۃً واحدہ کا اندراج دو متباین مقولہ کے تحت میں ہو جائے گا یعنی مقولۂ جوہر و کیف کے تحت میں وہ حقیقۃ آجائے گی اگر جوہر کا علم ہو۔ اس کا جواب جناب محقق دوانی نے حاشیہ قدیمہ میں (جو شرح تجرید پر ہے) اس طرح دیا ہے کہ یہ حضرات علم کو مقولۂ کیف سے نہیں گردانتے بلکہ مجازاً انہوں نے علم کو کیف قرار دیا ہے بطریق مسامحہ اور امور ذہنیہ کو امور خارجیہ کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے۔ لیکن یہ جواب ناتمام ہے اس وجہ سے کہ انہوں نے علم کو حقیقۃً مقولۂ کیف سے مانا ہے۔ اس پر واضح دلیل یہ ہے کہ انہوں نے مقولۂ کیف کی تقسیم اس کے انواع کی طرف کی ہے اور علم کو کیف نفسانی کے تحت میں شمار کیا ہے۔ پس اس میں مجاز کی کہاں گنجائش۔ علامہ شمس الدین خفری نے اس کا جواب اس طور سے دیا ہے کہ کیف کا اطلاق دو معنے پر آتا ہے۔

---

(۱) کیف جس کے معنی یہ ہیں ماھیۃ اذا وجدت فی الخارج کانت فی موضوع ولا یکون فیہا اقتضاء القسمۃ والنسبۃ۔

(۲) وہ معنی جو کیف مقولہ سے عام ہے اور اس کے معنے صرف یہ ہے کہ عرض موجود فی الموضوع بحیث لا یقتضی القسمۃ والنسبۃ۔

علم کو کیف جو کہا گیا ہے وہ دوسرے معنے کے لحاظ سے کہا گیا ہے کہ جو مقولہ نہیں ہے۔ یہ معنی تمام ان مقولات عارض ہو ذہن میں موجود ہوتے ہیں۔ اس طور پر حقیقۃ واحدہ کا دو مقولہ کے تحت میں ہونا لازم نہیں آیا۔ خلاصہ یہ کہ تصادم و تزاحم مقولات کے درمیان میں ہے۔ غیر مقولہ اور مقولہ کے درمیان کوئی مصادمت و مزاحمت نہیں۔ علم جوہر کی صورت میں بطریق حصول اشیاء بسبب صورۃ جوہریہ (جو ذہن میں قائم ہے) وہ مقولہ جوہر کے تحت ہوگی اور اس وجہ سے جوہر کا صدق اس پر صدق ذاتی ہوگا اور اس کیف کا اس پر صدق ہوگا جو عرض عام ہے نہ کہ مقولہ اور یہ ظاہر ہے کہ یہ صدق، صدق عرضی ہوگا اور اس میں مضائقہ نہیں کہ ایک کا صدق، صدق ذاتی ہو اور دوسرے کا صدق، صدق عرضی۔ یہ جواب بھی دو وجہ سے ناتمام ہے۔

(۱) اول یہ کہ کیف کا اطلاق دو معنی پر ان کے کلام میں نہیں آیا۔

(۲) دوم یہ کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو یہ جواب اس صورت میں نہیں جاری ہو سکتا جبکہ مخصوص اضافۃ کی جزئی صورۃ ذہن میں آئے اور مقدار مخصوص ذہن میں منطبع ہو۔ کیونکہ دونوں کیف نہیں ہیں۔ نہ کیف مقولہ نہ کیف بمعنی عرض عام۔ اس وجہ سے کہ پہلی صورۃ ذہنیہ نسبۃ کی مقتضی ہے اور دوسری قسمۃ کی۔ پس ان پر کوئی کیف صادق نہیں آتا۔ نہ کیف مقولہ نہ وہ کیف جس کا اختراع اس فاضل نے کیا ہے۔ حالانکہ قوم نے تصریح کی ہے کہ علم مقولۂ کیف سے ہے۔

(۳) تیسرا جواب صدر شیرازی معاصر محقق دوانی کا ہے۔ وہ یہ کہ جب شئی ذہن میں آتی ہے تو وہ عرض بن جاتی ہے اور مقولۂ کیف کے تحت میں داخل ہوتی جاتی ہے۔ مطلب یہ کہ انقلاب حقیقۃ ہو جاتا ہے۔ اس طور پر انحفاظ ماہیات بھی قائم رہتا ہے اور انقلاب کی بدولت، علم مقولہ کے تحت میں رہتا ہے۔ یہ جواب ان کے زرائے اصول پر بالکل ٹھیک ہے اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک وجود اصل ہے اور مہیۃ و حقیقۃ اس کے تابع ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ عارض و تابع میں مثل اوصاف تبدیل ہو سکتی ہے۔ انسانیۃ، فرسیۃ وغیرہ ان کے نزدیک اوصاف ہیں۔ یہ اوصاف تبدل پذیر ہیں۔ پس انقلاب حقیقت ان کے نزدیک ایسا ہے جیسے کسی صفت میں تبدیلی ہو گئی۔ محقق دوانی نے اس جواب کو رد کر دیا ہے اور کہا ہے کہ انقلاب حقیقت غیر معقول بلکہ باطل ہے۔ جو انقلاب دائرہ عقل میں ہے وہ اسی قدر ہے کہ مادہ ایک صورۃ کو چھوڑ کر دوسری صورت اختیار کرے یا ذات معروض ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف منتقل ہو جائے۔ یہاں دونوں امر مفقود ہیں۔ رہا وجود موجودیہ کا تقدم ماہیۃ پر یہ نہ بدیہی ہے نہ اس پر کوئی برہان قائم۔

چوتھا جواب علامہ قوشجی کا ہے جو انہوں نے شرح تجرید میں دیا ہے۔ ہم ان کی بعینہ عبارت نقل کر کے اس کا ترجمہ کر دیتے ہیں تاکہ ہر ایک کو ان کا مطلب سمجھنے میں آسانی ہو۔ وہ عبارت یہ ہے۔ ان مفہوم الحیوان مثلاً اذا حصل فی الذہن فهناك يقوم فی الذہن کیفیۃ نفسانیۃ ہو العلم بہذا المفہوم وہو عرض جزئی لکونہ قائما بنفس شخصیۃ و مشخصا بتشخصات ذہنیۃ و موجود فی الخارج واما الموجود فی الذہن فہو مفہوم الحیوان وہو کلی و جوہر و معلوم۔ یعنی جب کہ ذہن میں مفہوم حیوان حاصل ہوتا ہے تو اس وقت ذہن میں ایک کیفیۃ نفسانیۃ قائم ہوتی ہے کہ وہی اس مفہوم کا علم ہے۔ یہ کیفیۃ نفسانیہ ایک جزئی عرض ہے کیونکہ نفس شخصی میں قائم ہے اور اس میں تشخصات ذہنیہ لگے ہوئے ہیں اور یہ خارج میں موجود ہے۔ اور جو ذہن میں موجود ہے وہ مفہوم حیوان ہے۔ وہ کلی ہے۔ جوہر ہے معلوم ہے۔ اس کلام

پر جس نے نظر ڈالی ہے اس نے علامہ قوشجی پر یہ الزام قائم کیا ہے کہ یہ جواب درحقیقت جمع بین المذہبین ہے۔ یعنی حصول اشیاء بانفسہا اور حصول اشیاء باشباحہا کو خوبصورتی کے ساتھ جمع کر کے جواب دیا ہے۔ غالباً ان حضرات نے مفہوم حیوان کو جوہر کہنے اور علم کو کیفیت نفسانیہ کہنے سے یہ نتیجہ اخذ کر لیا اور یہ سمجھے کہ شبح ہمیشہ عرض ہوتی ہے اور صورۃ کبھی جوہر کبھی عرض۔ پس شبح کے عرض ہونے پر وہ یہ سمجھ بیٹھے کہ وہ کیفیت نفسانیہ جس کو اس فاضل نے عرض کہا ہے وہ درحقیقۃ شبح ہے۔ اور مفہوم حیوان چونکہ جوہر ہے لہذا مثل صورۃ متحدہ کے ہو گیا اور اس طرح سے ان حضرات نے اس عبارت سے جمع بین المذہبین سمجھ لیا۔ حالانکہ یہ الزام یقیناً غلط ہے علم کو کیفیت نفسانیہ قرار دینے سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شبح کے طور پر ہو جائے۔ شبح درحقیقت صورت ہے کہ جو شی کی حکایت ہوتی ہے اور اس شی سے ماخوذ ہوتی ہے اور کیفیت نفسانیہ نہ کسی شی سے ماخوذ ہے نہ اس کی محاکی۔ بلکہ یہ نفس کی صفت ہے جس طرح شجاعت وسخاوت وغیرہا نفس کی صفات میں سے ہے۔ اسی طرح یہ کیفیت نفسانیہ نفس کی صفت ہے۔ اس کو شبح سے کیا علاقہ علاوہ ازیں جس مفہوم کو اس نے جوہر کہا ہے اس کو اس نے درجہ معلوم میں رکھا ہے۔ جمع بین المذہبین جب ہوتا کہ وہ اس کو درجہ علم میں رکھتا۔ کیونکہ قائلین حصول اشیاء بانفسہا کے نزدیک صورۃ متحدہ علم ہے گو کہ وہ مصداق معلوم ہی ہی اور علامہ قوشجی اس کو محض درجہ معلوم میں رکھتے ہیں اور جس کو مصداق علم قرار دیا ہے وہ اس کیفیت کو قرار دیا ہے جو مفہوم حیوان حاصل ہونے کے بعد نفس میں پیدا ہوئی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ تغایر علم و معلوم مانتے ہیں نہ کہ اتحاد علم و معلوم پس یہ مذہب ہر دو مسلک حصول اشیاء بانفسہا و باشباحہا سے علیحدہ ہوا نہ کہ دونوں کا جامع۔ اس کا مذہب قریب قریب وہی ہے جو میر زاہد و صاحب سلم کا ہے۔ کہ دونوں صورۃ متحدہ بحسب الماہیۃ کے قائل ہیں لیکن اس کو درجہ معلوم میں رکھتے ہیں اور علم ان کے نزدیک حالۃ ادراکیہ ہے باوصف اس کے کسی نے ان دونوں کو جامع بین المذہبین ہونے کا الزام نہیں دیا ہے۔ جس طرح حصول اشیاء بانفسہا کے وہ دونوں قائل ہیں اسی طرح علامہ قوشجی نے حصول اشیاء بانفسہا کا قول کیا ہے۔ صورۃ متحدہ بحسب الماہیۃ کو دونوں درجہ معلوم میں رکھتے ہیں اسی طرح علامہ بھی اس کو درجہ معلوم میں قرار دیتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک علم نام حالۃ ادراکیہ کا ہے۔ اسی طرح علامہ قوشجی کے نزدیک علم حالۃ ادراکیہ سے عبارت ہے۔ دونوں تغایر علم و معلوم کے قائل ہیں۔ اسی طرح علامہ مصداق علم و معلوم کو علیحدہ علیحدہ مانتے ہیں البتہ علامہ قوشجی قیام و حصول میں فرق کرتے ہیں یہ فرق ان دونوں کے نزدیک نہیں ہے۔ لیکن اتنے فرق پر یہ نتیجہ کیسے نکل آیا کہ ایک جامع بین المذہبین ہو گیا اور وہ دونوں اس الزام سے بری رہے۔ علامہ قوشجی پر یہ الزام سب نے وارد کیا ہے کہ وہ قیام و حصول میں فرق کرتے ہیں اور یہ فرق سمجھ میں نہیں آتا۔ اس فرق کے طور پر جواب ضرور رد ہو جاتا ہے۔ یعنی صور جوہریہ جب کہ ذہن میں حاصل ہیں اور اس میں ان کا حصول بغیر قیام کے ہے تو وہ عرض کے تحت میں داخل نہ ہوئیں۔ پس ایک حقیقۃ دو مقولہ کے تحت میں مندرج نہ ہوئی۔ لیکن اولاً تو حصول بغیر قیام ایک غیر معقول امر ہے۔ ثانیاً حصول بغیر قیام کا مطلب یہ ہے کہ حصول بلا حلول ہو اور یہ بالکل باطل ہے۔ اجسام میں تو یہ ممکن ہے کہ حصول بلا حلول ہو۔ جیسے طاق میں انڈا اور گلاس میں پانی۔ لیکن امور مجردہ میں اس کا امکان نہیں۔ ذہن چونکہ مجرد ہے وہاں یہ کیونکر ممکن ہے کہ صور کا اس میں حصول ہو اور قیام و حلول نہ ہو۔ اس میں شک نہیں کہ ہے یہ خیال ضرور باطل۔ لیکن علامہ

نے اس غلطی کا ارتکاب دو وجہ سے کیا ہے۔

(۱) اول یہ کہ اس اشکال عویص کا جواب ہو جائے کہ ایک شیٔ کا اندراج دو متباین مقولہ میں ہونا لازم آتا ہے (۲) از خود قوم نے

جواب دیا ہے ورنہ علامہ نے اپنی اس تحقیق کے ذریعہ دوسرے اشکال کا جواب دیا ہے۔ کما لا یخفی علی من طالع شرح التجرید۔

(۲) دوم یہ کہ ذہن کے حار بارد ہونے سے احتراز ہو جائے جب کہ اس میں حرارۃ و برودۃ کی صورۃ بطریق حصول اشیاء بانفسہا

حاصل ہو۔ اسی طرح لازم آتا تھا کہ ذہن مستقیم و معوج ہو جائے جب کہ ذہن میں استقامۃ و اعوجاج حاصل ہو۔ اسی طرح دوسرے

صفات متضادہ کے ساتھ ذہن کا اتصاف لازم آتا تھا۔ حالانکہ بداہۃً ذہن کا اتصاف ان صفات متضادہ کے ساتھ نہیں ہے۔ غرض

ان محذورات سے بچنے کے لئے انہوں نے اس غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ ہم اس مقام پر ان کی اصل عبارت نقل کرتے ہیں شرح

تجرید میں ہے۔

"ان حصول شیٔ فی الذہن لا یوجب اتصاف الذہن بہ کما ان حصول شیٔ فی المکان لا یوجب اتصاف

المکان بہ انما موجب لاتصاف شیٔ بشیٔ ھو قیامہ بہ لا حصولہ فیہ"

اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ حصول و قیام میں فرق ہے۔ ذہن میں کسی شیٔ کے حصول کو وہ ایسا سمجھتے ہیں جیسے مکان میں

کسی شیٔ کا حصول ہو گیا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ مکان میں کسی شیٔ کا حصول اس کا مقتضی نہیں ہے کہ ذہن اس شیٔ کے ساتھ موصوف ہو جائے

اس فرق کی بناء پر قوم نے ان پر بالاتفاق یہ ایراد کیا کہ مجرد میں حصول بلا حلول سمجھ میں نہیں آتا۔ حضرت مولانا عبد الحق قدس سرہ نے شرح

مرقاۃ میں علامہ پر اس طرح تنقید کی ہے کہ اس فرق کی بناء پر لازم آتا ہے کہ جواہر تو جواہر، اعراض کی صور ذہن میں حلول کئے ہوں گی اور

سبب کہ ان کا حلول نہ ہوا تو ان کا جوہر ہونا لازم آتا ہے۔ اگر صور جوہریہ کا اعراض ہونا باطل و شنیع ہے (جس کی اجابت کے لئے علامہ نے

اقدام کیا تھا) تو اس سے زیادہ شنیع یہ امر ہے کہ صور عرضیہ جواہر ہو جائیں۔ یہ بعینہٖ ایسا ہے کہ بارش سے بھاگ کر پرنالے کے

نیچے آ جائیں۔ شرح مرقاۃ کی عبارت یہ ہے۔

"فیلزم علی ھذا المذہب کون الصور العرضیۃ قائمۃ بانفسہا فی الاذہان۔ اذ الوجدان السلیم

لا فرق بین حصول الاعراض فی الذہن و بین حصول الجواہر فیہ علی نحو اٰخر علی انہ انکر

... من الحرارۃ و البرودۃ و غیرہما من الاعراض بالذہن فیلزم قیام ہذہ الاعراض بانفسہا فی

الاذہان و لزوم جوہریۃ الصور العرضیۃ لیس باھون من لزوم عرضیۃ الصور الجوہریۃ بل اشنع منہ

و ھذا من قبیل الھرب عن المطر و الوقوف تحت المیزاب"

جو کچھ قبل قال علامہ قوشجی کی عبارت پر ہوئی ہے۔ وہ فقیر نے بغیر کم و بیش نقل کر دی۔ لیکن فقیر کی رائے یہ ہے کہ علامہ کا منشاء

کسی نے نہیں پایا۔ علامہ در حقیقت ذہن مجرد میں حصول بلا حلول کے قائل نہیں ہیں۔ نہ انہوں نے اس کی تصریح کی ہے اور نہ ان

کی عبارت سے اس کا استنباط ہوتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ وہ ذہن میں دو طرح کا قیام مانتے ہیں۔

(۱) اول وہ قیام جس کے باعث ذہن کا اتصاف، شئی قائم بالذہن کے ساتھ نہ ہو سکے۔ لطف یہ کہ دونوں قیام و حلول ہیں لیکن ایک قیام و حلول موجب اتصاف ہے اور دوسرا قیام و حلول موجب اتصاف نہیں۔ پہلے حلول و قیام کو وہ قیام سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور دوسرے قیام و حلول کو حصول کہتے ہیں۔ بہر دو قیام میں امتیاز کے لئے انہوں نے یہ اصطلاح قائم کی ہے۔ اس کو مثال میں اس طرح سمجھئے کہ کسی کاغذ میں تصویر فرس قائم ہے۔ ظاہر ہے کہ اس تصویر کا کاغذ میں قیام و حلول ہے نہ کہ حصول بلا حلول۔ باوصف اس کے وہ کاغذ تصویر کے ساتھ موصوف نہیں ہے۔ یعنی کاغذ کو ذو صورۃ نہ کہیں گے۔ ذو صورۃ فرس ہی کہلائے گا وجہ یہ کہ وہ تصویر، فرس سے حکایت کر رہی ہے نہ کہ کاغذ سے۔ اسی وجہ سے کہتے ہیں تصویر فرس نہ کہ تصویر کاغذ۔ پس باوجودیکہ یہ تصویر کاغذ میں قائم اور اس میں حلول کئے ہوئے ہے لیکن جب کہ حاکی فرس سے ہے تو اس کے حاکی ہونے کی وجہ سے اور فرس کے محکی عنہ ہونے کے سبب فرس کا اتصاف اس تصویر کے ساتھ ہوگا نہ کہ کاغذ کا۔ البتہ اس کاغذ کی تصویر اگر دوسرے کاغذ یا پتھر وغیرہ میں قائم ہوگی تو فرس کی طرح پھر یہ کاغذ بھی اس تصویر کا موصوف ہو جائے گا۔ اور وہ کاغذ یا پتھر جس میں اس محکی عنہ کاغذ کی تصویر قائم ہے اس تصویر کے ساتھ موصوف نہ ہوگا۔ دیکھئے تصویر والے کاغذ میں تصویر بھی قائم ہے اور تصویر کی طرح دوسرے اعراض نرمی صفائی سفیدی وغیرہ بھی قائم ہیں اور کاغذ میں حلول کئے ہوئے ہیں۔ لیکن ان اوصاف کا قیام ایسا ہے جس کی وجہ سے کاغذ کو نرم، صاف، چکنا، سفید کہہ سکتے ہیں تصویر فرس بھی اس میں قائم اور حال ہے۔ لیکن اس قیام و حلول کی وجہ سے کاغذ کو ذو تصویر نہیں کہا جا سکتا۔ وجہ یہ کہ گو تصویر اس میں حال ہے لیکن وہ فرس سے حکایت کر رہی ہے۔ سفیدی۔ نرمی وغیرہ وہ حال ہے جو کسی سے حکایت نہیں کرتے اس وجہ سے وہ کاغذ کے اوصاف میں شمار کئے جا سکتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ قیام و حلول دو طرح کے ہیں۔ یہی حال علامہ نے ذہن میں پایا۔ کیفیۃ نفسانیہ علمیہ کو کسی شئی سے حاکی نہ پایا تو اس کو صفات نفس سے قرار دے دیا۔ لیکن ماشیاء کی صور کو جو معلوم کے درجہ میں ہیں، اشیاء سے حاکی پایا تو یہ فیصلہ کر دیا کہ ذہن ان کے ساتھ موصوف نہیں ہے۔ نہ ذہن بھی موصوف نہیں ہے۔ اور یہ کہہ دیا کہ ان کا ذہن میں حصول ایسا ہے جیسے مکان میں کسی شئی کا حصول تشبیہ صرف اس امر میں ہے کہ جس طرح مکان موصوف نہیں ہے۔ ذہن بھی موصوف نہیں ہے نہ اس امر میں کہ جس طرح مکان میں موصوف نہیں ہے اسی طرح ذہن میں بھی حصول بلا حلول ہے۔ علماء کرام و فضلاء عظام نے محض اس تشبیہ سے دھوکہ کھایا کہ وہ کامل تشبیہ سمجھ گئے اور اس طرح حصول بلا حلول کا الزام ان پر عائد کر دیا۔ دیکھئے اس قدر تو مولانا عبد الحق قدس سرہ بھی فرما گئے کہ کیفیۃ علمیہ شبح نہیں ہے اس وجہ سے کہ یہ مثل شجاعۃ و سخاوۃ، صفۃ نفس ہے اور شبح وہ ہوتی ہے جو کسی شئی سے حاکی ہو اور اس سے ماخوذ ہو یہ تحقیق فرما کر علامہ پر سے جمع بین المتنافیین کا الزام رد کیا ہے۔ جب یہاں تک ان کی نکتہ رس طبیعت پہونچ چکی تھی تو اس کو کسی قدر اور تیز کر دیتے تو علامہ کے حصول و قیام کا فرق بھی آسان ہو جاتا ہے کہ علامہ ایک مخصوص قیام و حلول کو جس میں حکایت ہوتی ہے حصول سے تعبیر کرتے ہیں اور اس سے غرض ان کو ایک اعتراض کا دفع کرنا ہے۔ غرض علامہ پر جمہور کا یہ اعتراض کہ جمع بین المتنافیین جس طرح حضرت مولانا عبد الحق خیر آبادی قدس سرہ کی تحقیق کی بنا پر مندفع ہے۔ اسی طرح جمہور اور مولانا کا یہ اعتراض کہ حصول بلا حلول مجرد میں غیر معقول ہے۔ فقیر کی تحقیق سے مندفع ہے و للہ الحمد۔ البتہ چونکہ علامہ صورۃ متقررہ بحسب الماہیۃ کے قائل ہیں تو ان پر وہی

...مجھ کریں گے۔ جو قائلین بالصورۃ پر وارد ہیں لیکن یہ ایک ایسا امر ہے کہ سے نہ من تبادرین سے فافہ مستم بحثیہ شبلی و عطار شعد

## تنقیدات بر تعریفاتِ علم

علم کی مختلف تعریفات کی گئی ہیں پہلی تعریف یہ ہے۔ حصول صورۃ الشئ فی العقل۔ اس تعریف پر علم ایک معنی اعتباری انتزاعی ٹھہرتا ہے۔ حالانکہ حقیقۃ وہ واحدہ متصلہ ہے۔ کسی انتزاع یا اعتبار پر اس کا وجود موقوف نہیں ہے۔ اس کی بحث گزر چکی۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ صورۃ الشئ سے متبادر یہ ہے کہ وہ شئی کی واقعی صورت ہو۔ اسی واقعی صورۃ کی اضافت شئی کی طرف ہو سکتی ہے اس تبادر کے لحاظ سے جہل مرکب دائرہ علم سے نکل گیا حالانکہ منطقیین اس کو اقسام علم سے شمار کرتے ہیں۔ تیسرا اشکال اس پر یہ وارد ہوتا ہے کہ اس تعریف کی رو سے جزئیات مادیہ کا علم نکل گیا کیونکہ ان کا ارتسام عقل میں نہیں ہوتا۔ بلکہ حواس میں ہوتا ہے۔ عقل میں ارتسام کلیات اور جزئیات مجردہ کا ہوتا ہے۔ انہیں امور کا لحاظ کرتے ہوئے اس تعریف میں تبدیلی کی گئی کہ الصورۃ الحاصلۃ من الشئ عند العقل اس میں بجائے حصول کے صورۃ کا لفظ آگیا۔ اس طرح علم انتزاعی نہ رہا صورۃ الشئ کی جگہ الصورۃ الحاصلۃ من الشئ کے آجانے سے جہل مرکب علم کے دائرہ میں آگیا کیونکہ الصورۃ الحاصلۃ من الشئ کا مطلب یہ ہے کہ وہ صورۃ شئی سے ماخوذ ہو خواہ اس کے مطابق ہو یا نہ ہو جیسا کہ ...سے بسا اوقات مبصر کی ایک شبح ذہن میں آتی ہے اور وہ بعض اوقات شئی مبصر کے مطابق ہوتی ہے اور بعض اوقات غیر مطابق لیکن دونوں حالتوں میں اس سے ماخوذ ضرور ہوتی ہے۔ فی العقل کی بجائے عند العقل آجانے سے یہ تعریف جزئیات مادیہ کو بھی شامل ہو گئی۔ اس وجہ سے وہ گو حواس میں مرتسم ہیں لیکن عقل کے احاطہ سے باہر نہیں۔ پس اگرچہ وہ عقل میں نہ ہوے۔ لیکن عند العقل ضرور ہیں۔ اس تبدیل و اصطلاح سے اگرچہ وہ ایرادات مندفع ہو گئے جو پہلی تعریف میں تھے لیکن صورۃ کو علم قرار دینے سے جو ایرادات عائد ہونگے ان کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے لہذا یہ دوسری تعریف بھی مخدوش ہے۔ وہ نیز صورۃ کو علم تسلیم کرنے پر یہ امر تنقیح طلب باقی رہ جاتا ہے کہ اس صورت میں معلوم کیا ہے اگر یہی صورت معلوم ہے جس طرح علم ہے تو لازم آتا ہے کہ امرین متضائفین کا مصداق ایک شئی ہو جائے حالانکہ متضائفین متقابلین ہوتے ہیں۔ ان کا مصداق شئی واحد نہیں ہو سکتی اور اگر تغائر اعتباری قائم کیا جائے تو لازم آتا ہے کہ علم کا علم ہونا اور معلوم کا معلوم ہونا اعتبار و لحاظ پر موقوف ہو جائے حالانکہ علم معلوم دونوں امور واقعیہ میں سے ہیں۔ خواہ کوئی ان کا اعتبار کرے یا نہ کرے۔ بعض دونوں (علم معلوم) میں فرق حقیقی قائم کرتے ہیں اور کہتے کہ نفس صورۃ (جو عوارض ذہنیہ کی معروض ہے) معلوم ہے اور علم عارض و معروض کا مجموعہ ہے۔ یہ قول سراسر باطل ہے کیونکہ اس طور پر علم مجموعہ عارض و معروض سے عبارت ہوگا ایسا مجموعہ محض اعتباری ہوگا حالانکہ علم حقیقۃ واقعیہ مقولہ کیف کے تحت میں نہیں ہے۔

## تنقید بر مذہب میر زاہد

صورۃ حاصلہ کو علم قرار دینے کی صورت میں جبکہ بے شمار ایرادات وارد ہوتے تھے اس وجہ سے علامہ میر زاہد نے صورۃ کو مطلقاً

علم قرار دینے کے بجائے حالۃ اور اکیہ کو مصداق علم تسلیم کیا لیکن ساتھ اس کے امور ذیل تسلیم کئے۔

(۱) صورۃ متحدہ بحسب الماہیۃ کو درجہ معلوم میں رکھا۔

(۲) حالۃ اور اکیہ کو صورت کا وصف محمول مانا۔

(۳) یہ تسلیم کیا کہ صورۃ کے حصول کے بعد یہ وصف یا حالۃ اور اکیہ پیدا ہوتی ہے۔

(۴) حالۃ اور اکیہ صورۃ کا عین نہیں ہے ورنہ خارج میں بھی اس پر محمول ہوتی کیونکہ ذات وذاتیات باختلاف وجود مختلف نہیں ہوتے

(۵) حالۃ اور اکیہ کا حمل صورۃ پر ایسا مانا جیسا کہ کاتب کا حمل انسان پر ہے۔

(۶) حالۃ اور اکیہ کو مقولہ کیف سے مانا جو کہ عارض ہے خواہ اس کا معروض (صورۃ) اس مقولہ سے ہو یا کسی دوسرے مقولہ سے علامہ میر زاہد کی اس تحقیق سے، علم حقیقۃ واحد بن گیا۔ علم معلوم متغائر ہو گئے۔ لیکن ایرادات ذیل سے اس کو مفر نہیں۔

(۱) حالۃ اور اکیہ کے متعلق دریافت طلب یہ امر ہے کہ وہ قائم صورۃ میں ہے یا نفس میں بر تقدیر اول صورۃ کا عالم ہونا لازم آیا کیونکہ عالم وہی ہے جس میں علم قائم ہو اور جب کہ حالۃ اور اکیہ علم ہے اور اس کا قیام صورت میں تسلیم کر لیا گیا تو اس کے عالم ہونے میں کیا شبہ رہا۔ بر تقدیر ثانی حالۃ اور اکیہ صورۃ کا وصف عرضی نہ رہی۔ حالانکہ علامہ میر زاہد نے اس کو صورۃ کا وصف عرضی مانا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ حالۃ وصورۃ دونوں ایک محل ہی میں حلول کئے ہوئے ہیں اور وہ نفس ہے تب بھی ایک کا دوسرے پر حمل ہو جائے گا جیسے کاتب وضاحک ایک ایک دوسرے پر محمول ہیں۔ حالانکہ دونوں ذات انسان میں حلول کئے ہوئے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ کسی شئی ثالث میں دو امر کا حلول بھی مناط حمل ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ہرگز نہیں ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ حالۃ اور اکیہ کا حمل تمام صفات نفس (شجاعۃ سخاوۃ وغیرہ) پر ہو جائے حالانکہ یہ بداہۃً باطل ہے اور خود علامہ میر زاہد اس کے قائل نہیں ہیں۔ رہا کاتب کا حمل ضاحک پر تو یہاں مفہوم کاتب کا حمل ذات ضاحک پر ہے۔ دونوں کے مفہوم شئی ثالث میں حال ہیں۔ ان میں حمل نہیں۔ اور جن میں حمل ہے وہ شئی ثالث میں حال نہیں کیونکہ ایک ذات ہے اور دوسرا مفہوم۔ علاوہ ازیں نفس صورۃ کے قول پر جو ایرادیں ان سے کوئی چارہ کار نہیں ہے خواہ صورت علم قرار پائے یا معلوم۔ وہ ایرادات بدستور اس مسلک پر بھی قائم رہے۔ میر زاہد کے مذہب کی اس طرح تنقیح وتوضیح کسی کتاب میں نہیں ہے ذلک فضل اللہ یؤتیہ من یشاء۔

(۲) الحاضر عند المدرک۔ علم کی یہ تعریف لفظی ہے اور اعم التعریفات ہے جو شامل ہے علم حصولی وعلم حضوری دونوں کو۔ تعریف لفظی اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ علم حصولی وعلم حضوری میں کوئی معنی مشترک نہیں ہے۔ اشتراک معنوی نہ ہونے کی وجہ سے دونوں علم کی کوئی حقیقی تعریف نہیں ہو سکتی جو کہ دونوں کو شامل ہو۔ اور جو تعریف دونوں کو شامل ہوگی وہ تعریف لفظی ہوگی اور جب کہ یہ تعریف دونوں کو شامل ہے تو اس کا صاف یہ مطلب ہے کہ لفظ علم کا اطلاق دونوں پر ہو گیا بہرحال اس مفہوم عام کے لحاظ سے علم کی دو قسمیں ہیں۔ اس تقسیم کے متعلق جناب مولانا عبد الحق خیر آبادی قدس سرہ کی عبارت ان کی کتاب شرح مرقاۃ سے نقل کی جاتی ہے کہ وہ نہایت متین ومنقح ہے۔

التفصیل ان الحاضر عند المدرک ان کان نفس الشئ بلا توسط الصورۃ فہو العلم الحضوری وہو عین المعلوم ذاتا واعتبارا لانہ انما یکون بحضور نفس المعلوم عند العالم والحاضر انما ہی نفس الذات لا الذات الماخوذۃ مع الحیثیات ایۃ حیثیۃ کانت لانہا انما تحضر عند المدرک اذا لوحظت مع تلک الحیثیۃ فیکون العلم المتعلق بہا حصولیا لا حضوریا۔ وبالجملۃ المعلوم فی العلم الحضوری نفس الذات وہی العلم بلا تغائر فلا العاقل والمعقول والعقل فی علم الشئ بنفسہ واحد محض بحسب المصداق وان کانت مفاہیمہا متغائرۃ یعنی مدرک (نفس) کے نزدیک اگر خود شئ حاضر ہے اور صورۃ کا واسطہ درمیان میں نہیں ہے تو وہ علم حضوری ہے چونکہ اس علم میں صورۃ واسطہ نہیں ہوتی بلکہ نفس شئ خود مبدء انکشاف ہوتی ہے تو وہ شئ خود اپنا علم بغیر کسی ذریعہ کے ہوتی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ منکشف بھی یہی شئ ہو رہی ہے تو علم معلوم دونوں کا مصداق یہی خود شئ ہوئی اور جب کہ یہی شئ عین مدرک ہے تو یہ شئ عالم کا بھی مصداق ہے تو ایک ہی شئ مصداق علم۔ معلوم۔ عالم تینوں کا ہوئی۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ علم میں علم، معلوم کا بالکل عین ہوتا ہے اعتباری تغایر اور فرق کی بھی اس میں گنجائش نہیں ہوتی۔ اور علم حضوری کے ایک فرد یعنی علم النفس بذاتہا میں تو تینوں (معلوم۔ عالم) کا مصداق بالکل ایک ہوتا ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اگر ذات کے ساتھ کسی حیثیت کا اضافہ کر دیا جائے اور اس کا لحاظ ہو تو پھر یہ نفس ذات کے علاوہ دوسری شئ ہے۔ اس کا حضور مدرک کے سامنے نہیں ہے۔ اس وجہ سے اس کا علم، علم حصولی ہوگا جو بعد لحاظ اور اعتبار کے حاصل ہوگا۔ الغرض علم حضوری میں ان تینوں (علم۔ معلوم۔ عالم) کا مصداق واحد محض ہوگا گو ان کے مفاہیم میں تغائر ہو اور بعد اعتبارات لاحقہ یہ تینوں متغائر ہو جائیں۔ لیکن یہ تغائر بعد مرتبہ مصداق ہوگا یعنی جب نفس نے اپنے آپ کو جانا تو وہ عالم۔ معلوم۔ علم ہو گیا۔ البتہ اس اعتبار و لحاظ سے کہ وہ اپنے کو جاننے والا ہے عالم ہے۔ اور اس لحاظ سے کہ وہ جانا گیا ہے معلوم ہے اور اس اعتبار سے کہ اپنی ذات کے لئے خود مبدء انکشاف ہے، علم ہے ان اعتبارات کی بنا پر ہے۔ یہ اعتبار و لحاظ نہ ہو تو تینوں کا مصداق ایک ہے۔ اسی وجہ سے علم حضوری میں ان تینوں (علم۔ معلوم۔ علم) کے مصداق میں تغائر ذاتی تو در کنار تغائر اعتباری بھی کسی نے نہیں مانا ہے۔ البتہ محقق دوانی نے اپنی کتاب حاشیہ قدیمہ میں بطور تمثیل ایسی عبارت لکھدی ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان تینوں میں مرتبہ مصداق میں ایسا تغائر اعتباری ہے جو معالج و معالَج میں ہوتا ہے کہ (جب کہ نفس خود اپنے امراض نفسانیہ کا علاج کرے) تو اس پر سب نے گرفت کی ہے۔ بہر حال علم بغیر وساطت صورۃ نام علم حضوری ہے اور جو علم بتوسط صورۃ ہو وہ علم حصولی ہے جیسے ان اشیاء کا علم جو نفس سے غائب ہیں۔ عام منطقیوں نے خواہ قدماء ہوں یا متاخرین علم حصولی کی دو قسمیں کی ہیں۔

(۱) علم بالکنہ۔ (۲) علم بالوجہ۔ اگر خود ذات کا ارتسام ذہن میں نہ ہو اور اس کے ذاتیات ذہن میں آ گئیں اور وہ ذات کے لئے مرآۃ کے طریق پر یعنی کہ ذات کے لئے باعث کشف ہو تو یہ علم بالکنہ ہے۔ اور اگر خود ذات کا ارتسام ذہن میں نہ ہو اور اس کے ذہن میں آ گئیں بلکہ شئ یا ذات کے عرضیات ذہن میں اگر ذات یا شئ کے لئے باعث کشف ہوں تو یہ علم بالوجہ ہے۔ مثلاً علم انسان کے دو طریق ہیں پہلا یہ کہ خود انسان کی ذات ذہن میں مرتسم ہو یا اس کے ذاتیات (حیوان ناطق) پہلے ذہن میں آ کر اس کے ملاحظہ کا ذریعہ و آلہ بنیں اور اس طرح انسان کا علم ہو جائے تو یہ علم بالکنہ ہے۔ اور اگر خود ذات کا ارتسام ذہن میں نہ ہو نہ اس کے ذاتیات ذہن میں آئیں بلکہ شئ

کے عوضیات ذہن میں اگر ذات یا شئی کے لئے باعث کشف ہوں تو یہ علم بالوجہ ہے۔ علم بالکنہ کو علم بکنہہ بھی کہتے۔ اور علم بالوجہ کو ع
بوجہہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ چونکہ ذات اور مجموعہ ذاتیات در حقیقت ایک شئی ہے اس وجہ سے ان دو علم میں فرق نہیں کیا گیا۔ دیگر مقص
اصل ذات کا حصول ہے یہ مقصد دونوں صورتوں میں حاصل ہے پس ہر دو علم میں فرق کرنے کی کوئی وجہ نہیں جب کہ نحو ادراک و طری
انکشاف دونوں میں ایک ہے۔

## تقسیم علامہ میر زاہد اور اس پر تنقید

علامہ میر زاہد نے تمام منطقیین کے خلاف علم حصولی کے چار کئے ہیں۔
(۱) علم بالکنہ (۲) علم بکنہہ (۳) علم بالوجہ (۴) علم بوجہہ۔ حضرت علامہ عبد الحق خیر آبادی قدس سرہ نے اپنی کتاب شرح م
میں اس تقسیم کو اس طرح بیان کیا ہے۔

• وبعض المدققین قد ربع القسمة وقال الصورة العلمية من الشئ قد تكون مرآة لملاحظته وهي تنقس
الی التصور بالکنه والتصور بالوجه، فان المرآة والمرئی ان کانا متحدین بالذات ومتغایرین بالاعتبار فالتصور بالکنه و
ان کانا بالعکس فالتصور بالوجه، وقد لا تکون مرآة لملاحظته وهي تنقسم الی العلم بکنه الشئ والعلم بوجه الشئ
فان تعلق العلم بالشئ من حيث هو فالعلم بکنه الشئ وان تعلق بوجه من وجوهه فالعلم بوجه الشئ

پہلے ہم مذہب کی توضیح و تشریح کریں گے۔ اور اس کے بعد منشاء کی تنقیح۔ ازاں بعد مذہب پر تنقید۔ خلاصۂ مطلب یہ ہے کہ کسی
شئی کی صورۃ علمیہ کبھی اس کے ملاحظہ کا ذریعہ اور اس کی مرآۃ ہوتی ہے اور کبھی اس کے ملاحظہ کے لئے ذریعہ اور مرآۃ نہیں ہوتی پہلی صور
میں اگر مرآۃ و مرئی دونوں میں اتحاد ذاتی اور تغائر اعتباری ہے تو علم بالکنہ ہے۔ اور اگر اس کی کسی وجہ عرضی سے ہوا ہے تو علم بوجہہ ہے
اس طرح علم کے چار اقسام ہو گئے۔

(۱) علم بالکنہ جس میں ذاتیات شئی حاصل ہوتے ہیں اور وہ اس شئی کے ملاحظہ کے لئے مرآۃ ہوتے ہیں جیسے حیوان ناطق انسان کیلئے
(۲) علم بکنہہ جس میں شئی خود ذہن میں مرتسم ہوتی ہے۔
(۳) علم بالوجہ جس میں شئی کے عوضیات ذہن میں آتے ہیں اور وہ شئی کے ملاحظہ مرآۃ ہوتے ہیں۔
(۴) علم بوجہہ جس میں شئی کی عرضیات ذہن میں آتے ہیں اور وہ شئی کے ملاحظہ کے لئے مرآۃ نہیں ہوتے۔ علامہ میر زاہد کے
نزدیک چونکہ علم شئی بالکنہ اور بالوجہ میں کنہ اور وجہ معلوم بالذات و ملتفت الیہ بالعرض اور ذو الوجہ اور ذو الکنہ معلوم بالعرض اور ملتفت
الیہ بالذات ہوتے ہیں اس وجہ سے انہوں نے تربیع قسمت کا قول کیا۔ کیونکہ نحو ادراک کا فرق نکل آیا یعنی علم بکنہہ میں شئی معلوم بالذات
ہوتی ہے اور علم بالکنہ، معلوم بالعرض۔ اور ظاہر ہے کہ معلوم بالعرض در حقیقت معلوم نہیں ہوتا۔ مجازاً اس کو معلوم کہتے ہیں۔ پس
ضروری ہے کہ علم بالکنہ اور علم بکنہہ میں فرق کیا جائے کہ دونوں نحو ادراک میں مختلف ہیں۔ اول میں شئی مجازاً معلوم ہے اور دوسرے

معلوم ہے۔ لیکن قوم کے نزدیک دونوں صورتوں میں نحوِ ادراک ایک ہے۔ یعنی دونوں صورتوں میں شئی ضرور ذہن میں آتی ہے جلوہ
معلوم بالذات ہے گو کہ علم بالکنہ میں ذاتیات کے بعد اس کا حصول ہوتا ہے وہ علم بکنہہ میں شئی براہ راست ذہن میں حاصل ہوتی ہے
شئی حاصل ضرور ہوتی ہے۔ تقدیم و تاخیر کا فرق در حقیقت کوئی فرق نہیں۔ اس وجہ سے قوم علم بالکنہ اور علم بکنہہ میں کوئی فرق
نہیں کرتی۔ کیونکہ نحوِ انکشاف دونوں میں ایک ہے۔ یہ ہے منشاء تربیع قسمۃ۔ لیکن علامہ میر زاہد کا یہ اصول بوجوہ چند بالکل بے معنی و غلط

(۱) اول یہ کہ جب ذوالوجہ اور ذوالکنہ معلوم بالعرض یا حاصل بالعرض ہو تو یہ در حقیقت اس کی معلومیت نہ ہوئی۔ یہ اگر معلومیت
ہوئی تو صرف وجہ یا کنہ کی ہوئی۔ پس اس کو علم بالشئی بالوجہ یا علم بالشئی بالکنہ قرار دینا بالکل لغو ہے۔ البتہ یہ علم بکنہ الوجہ ہو اور نہ کہ علم الشئی بالکنہ
یا علم الشئی بالوجہ ہوا۔

(۲) دوم یہ کہ علم الشئی بوجہہٖ کا تو اعتبار کیا جس میں شئی کے عرضیات آتے ہیں اور وہ شئی کے ملاحظہ کے لئے مرآۃ نہیں ہوتے اور اس کا
علم اعتبار نہ کیا جو وجہ کے ساتھ متعلق ہو اور وجہ کے ملاحظہ کے لئے مرآۃ نہ ہو۔ حالانکہ یہ قسم اولی بالاعتبار ہے کہ ذاتیات کا درجہ عرضیات سے
بہر حال بڑھا ہوا ہے۔

(۳) سوم یہ کہ علم الشئی بوجہہٖ جس امر کا نام رکھا ہے یہ در حقیقت علم شئی کا نہیں ہے۔ کیونکہ جب شئی ذہن میں نہ آئی نہ اس کے ذاتیات
ذہن میں آئے نہ اس کے عرضیات اس حیثیت سے ذہن میں آئے کہ اس کے ملاحظہ کے لئے مرآۃ ہوں تو پھر اس کو شئی کا علم قرار دینے
کی کیا وجہ ہو۔ یوں ہو تو پھر چاہیئے کہ چند اعراض عامہ کے ذہن میں آنے سے تمام اشیاء کا علم بوجہہٖ ہو جائے۔ حالانکہ اشیاء بدستور
مجہولات ہیں۔ ان کا نام اگر کوئی مخصوص اصطلاح میں معلوم رکھ لے تو یہ اور بات ہے ورنہ در حقیقت مجہول، مجہول ہی ہے۔ اس کا نام معلوم رکھنے
سے وہ معلوم نہیں ہو سکتا۔

(۴) چہارم یہ کہ اس عجیب اصول پر کسب و اکتساب کسی علم کو مفید ہی نہ ہو بلکہ صرف التفات و ملاحظہ کا افادہ کرے کیونکہ کسب
یا بذریعہ ذاتیات ہوگا یا بذریعہ عرضیات اور ان دونوں صورتوں میں وجوہ ذاتیہ یا عرضیہ ملاحظہ شئی کے لئے مرآۃ ہوں گے اور جب کہ مرآۃ ہوئے
تو ذوالوجہ یا ذوالکنہ حاصل بالعرض یا معلوم بالعرض ہوا۔ مطلب یہ کہ حقیقۃً معلوم نہ ہو تو ایسے کسب و اکتساب سے کیا فائدہ جس میں
شئی کا حقیقۃً علم ہی نہ ہو۔

(۵) پنجم یہ کہ شئی کی طرف التفات و ملاحظہ تو ہو اور وہ شئی ذہن میں حاصل نہ ہو یہ غیر معقول امر ہے جو کہ سمجھ میں آ ہی نہیں سکتا۔ بداہۃ عقلیہ
اس پر شاہد ہے کہ جو امر ملتفت الیہ یا مشاہد ہوگا وہ وہی ہوگا جو ذہن یا حواس میں حاصل ہو۔ ذہن میں حاصل نہ ہو اور ملتفت الیہ ہو، یہ دائرہ عقل
سے خارج ہے۔

(۶) قبول النفس لتلک الصورۃ۔ علم کی یہ تعریف بالکل سخیف ہے۔ اس طور پر لازم آتا ہے کہ علم ایک معنی اعتباری انتزاعی قرار
پائے۔ کیونکہ قبول معنی اعتبار مصدری ہے۔ اور تمام معانی مصدریہ انتزاعی اعتباری ہوتے ہیں۔ اس مقام پر یہ امر معلوم کر لینا ضرور
ہے کہ علم بایں معنی کو عام طور پر مقولہ انفعال کے تحت میں داخل کیا جاتا ہے اس پر حضرت مولانا عبدالحق خیر آبادی کا یہ اعتراض ہے

کہ مقولۂ انفعال عبارت ہے تاثر تجددی سے۔ یعنی آہستہ آہستہ اثر قبول کرنے کو انفعال کہتے ہیں جس میں تدریج ماخوذ ہے۔ اسی وجہ
اس مقولہ کی تعبیر میں مقولۂ ان ینفعل کہتے ہیں تاکہ تاثر تجددی نمایاں طور پر معلوم ہو۔ اور یہ مقولہ علی حسب تحقیق شیخ مبین حرکت ہے اور یہ
کہ صحت قبول نفس اس قبیل سے نہیں ہے۔ ممکن ہے منشاء اشتباہ یہ ہو کہ قبول کا اطلاق تاثر تجددی پر بھی ہوتا ہے اور نفس تاثر
یہاں نفس تاثر مرد تھا۔ سمجھنے والے سمجھ گئے تاثر تجددی اس وجہ سے انہوں نے اس تفسیر کی بنا پر علم کو مقولۂ انفعال کے تحت میں
کر دیا۔

(۵) اضافة الحاصلة بین العالم و المعلوم علم کی یہ تفسیر بعض متکلمین کی طرف منسوب ہے لیکن یہ تفسیر بوجوہ چند باطل ہے۔

(۱) اس تفسیر پر علم محض ایک انتزاعی امر قرار پائے گا اور یہ ظاہر ہے کہ علم جب انتزاعی قرار پایا تو اس کا مبدء انکشاف ہونا
اس کے منشاء کے ہوگا۔ پس حقیقۃً اس منشاء علم ہوا نہ کہ یہ انتزاعی۔

(۲) علم اگر اضافہ سے عبارت ہو تو لازم آتا ہے کہ معلوم ہمیشہ موجود و متحقق ہو۔ حالانکہ علم ان اشیاء کا بھی ہوتا ہے جو خارج میں
ہیں اور یہ اس وجہ سے کہ اضافہ نسبت ہے۔ اور ہر ایک نسبۃ اس امر کو چاہتی ہے کہ اس کے ہر دو منتسب خارج میں موجود ہوں

(۳) یہ کہ عالم و معلوم کے درمیان جو اضافہ حاصل ہوتی ہے وہ بعد اس کے حاصل ہوتی ہے کہ پہلے عالم و معلوم متحقق ہو جائیں
کا عالم ہونا اور معلوم کا معلوم ہونا بعد قیام علم متصور ہے۔ پس علم کو اضافہ بین العالم و المعلوم پر دو درجہ تقدم ہے۔ اس وجہ سے محققین متکلمین
سے کسی نے علم کو اضافہ کے قبیل سے نہیں کہا ہے اس قول کی نسبۃ امام رازی کی طرف کی گئی ہے۔ لیکن یہ ان پر افتراء ہے۔ البتہ
نے بر سبیل جدل صورۃ کو باطل کرتے ہوئے۔ شرح اشارات میں یہ کہا ہے کہ علم جب صورۃ نہیں ہے تو پھر خواہ اضافہ ہی ہو۔
معلوم ہوا وہ اضافہ پر دل نہاد نہیں ہیں۔ بطور احتمال اس کا ذکر کیا ہے۔ عامۂ متکلمین علم کی یہ تفسیر کرتے ہیں۔ العلم صفۃ ذات اضافۃ
انکشاف المعلوم تعلق ہذہ الصفۃ بہ۔ اس پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عادۃ اور اکیہ کا قول ہے اور یہ بالکل صحیح و محقق امر ہے۔
عامۂ متکلمین وجود ذہنی کے منکر ہیں اس وجہ سے ان پر یہ ایراد ہوتا ہے کہ تعلق علم کا معدوم محض سے ہو جائے۔

# علم الباری الفعلی جلّ شانہٗ وعزّ برہانہٗ

مسئلہ علم باری معرکۃ الآراء ہے۔ خصوصاً باری عزاسمہ کا علم فعلی کہ اس میں سخت اختلاف واقع ہوا ہے۔ تمام حکماء و
اس پر متفق ہیں کہ باری تعالیٰ شانہ عالم ہے۔ البتہ ایک گروہ جہلاء یونان ایسا ہے کہ وہ سرے سے علم باری سبحانہ کو نہیں مانتا۔ اس
میں اس کا شبہ یہ ہے کہ باری سبحانہ واحد محض ہے۔ اگر وہ اپنی ذات کو جانے گا تو وہ ذات حق عالم بھی ہوگی اور معلوم بھی۔ تو ذات
میں تغائر و ثنیت پیدا ہو جائے گی۔ کیونکہ مصداق عالم و مصداق معلوم دو ذات علیحدہ علیحدہ ہونا چاہیئے۔ دونوں متضائفین ہیں
جب کہ متضائفین ہیں تو متقابلین ہوئے۔ تضائف تقابل کی ایک قسم ہے اور جب کہ ذات حق واحد محض ہے تو اس میں تغائر و ثنیت
کی کہاں گنجائش۔ لیکن اس کا علم بذاتہ مقتضی تغائر و اثنینیت ہے۔ پس اس کو اپنی ذات کا عالم نہ ہونا چاہیئے اور جب کہ اپنی ذات کا

دوسری اشیاء کا کیونکر عالم ہو سکتا ہے کہ دوسری اشیاء کا علم اس کی فرع ہے کہ اپنی ذات کا عالم ہو۔ اس بے سرو پا شبہ سے
نے علم باری کا انکار کر دیا لیکن یہ شبہ بالکل لغو بے ہودہ ہے۔ اس وجہ سے کہ اپنی ذات کا علم علم حضوری ہے نہ کہ حصولی اور باب
سے علم حصولی ہے نہ کہ حضوری علم حضوری میں (جیسا کہ معلوم ہو چکا) عالم۔ معلوم۔ علم سب ذاتاً و اعتباراً ایک ہوتے ہیں۔ اس میں
کا تغائر و ثنینیۃ نہیں ہوتی اور یہ ظاہر ہے علم الشئی بذاتہ علم حضوری ہے۔ تو اسی طرح علم الواجب بذاتہ علم حضوری ہوگا جو کہ اضافہ و
سے منزہ ہے۔ یہاں تغائر و ثنینیۃ کو کہاں دخل۔ و نیز اگر فی الجملہ تغائر متحقق بھی ہو جائے جیسا کہ بقول حکماء علم۔ معلوم۔ علم حصولی میں
متحد ہوتے ہیں اور اعتبار استغائر تب بھی کوئی ہرج نہیں کیونکہ ذات باری سبحانہ کو ایسا واحد محض کہ اس میں تغائر اعتباری تک رہ
کسی نے نہیں مانا ہے اور نہ اس پر کوئی برہان قائم ہے۔ پس محض ایک حیثیت شبہ کی بنیاد پر مستجمع جمیع کمالات کی ذات کو
سے خالی نہ ماننا کہ جو اصل کمالات ہے، اعلیٰ درجہ کی سفاہت ہے۔ ان جہلاء یونان کے بعد درجہ شیخ مقتول کا ہے کہ اس نے
تعالیٰ کے لئے نفس علم تو تسلیم کیا ہے۔ لیکن اس کے لئے علم فعلی تسلیم نہیں کیا کہ جو عبارت ہے اس علم سے جو وجود اشیاء کے
ہو۔ چونکہ علم فعلی میں نظری اصول کے طور پر بہت دشواریاں پیش آتی ہیں (جیسا کہ ابھی معلوم ہوگا) اس وجہ سے غالباً شیخ مقتول
کے علم فعلی سے منکر ہو گئے اور یہ نہ سمجھے کہ عالم خلق میں جو بے شمار حکمتیں نظر آ رہی ہیں وہ اس پر دلالت کر رہی ہیں کہ اس عالم کو اور اس کے
ست نظام کو باری تعالیٰ نے پہلے جانا ہے اور پھر بنایا ہے۔ نہ جاننے والا اتنی بے شمار حکمتیں کیونکر ہر ایک شئی میں قائم کر سکتا ہے۔
مقتول سے زیادہ عاقل تو وہ اعرابی ہے۔ جس کا مشہور مقولہ یہ ہے کہ "البعرة تدل علی البعیر۔ والاقدام علی المسیر۔ فالسماء ذات بروج والارض
فجاج کیف لا تدلان علی اللطیف الخبیر" اتنا شیخ مقتول بھی سمجھ گئے تھے کہ باری تعالیٰ سے علم فعلی کی نفی کرنا ایک صفت کمالیہ کا اس
سے نفی کرنا ہے جو تمام کمالات کی جامع ہے۔ اس وجہ سے انہوں نے اپنی سخافت عقلی کا اس طرح تدارک کیا کہ سمجھ کر اگر پیدا کرنا
و کمال ہے تو اس سے بڑھ کر یہ کمال ہے کہ بغیر غور و فکر ایسا جہان پیدا کر دینا جس میں بے شمار حکمتیں موجود ہوں۔ غور و فکر سے بنانا
کی دلیل ہے۔ پختہ کار صناع جب کوئی چیز بناتا ہے تو وہ زیادہ غور و فکر نہیں کرتا۔ یہ خام صانع کی عادت ہے کہ وہ ادنی چیز بنانے میں
ت غور و فکر کو کام میں لاتا ہے۔ نہ دیکھے پختہ کار ستار بجانے والا مضراب کی ضربات میں بغیر غور و فکر تناسب کی خوب رعایت
ت رکھتا ہے۔ بلکہ ایک ایک ضربات کو تفصیلی طور پر سمجھتا بھی نہیں ہے۔ باوصف اس کے کیا مجال جو اس کے انگلیوں کی گردش
ف ضابطہ واقع ہو یہ اس کے پختگی کی دلیل ہے۔ لیکن شیخ مقتول یہ نہ سمجھے کہ غور و فکر کرنا اور شئی ہے اور جہل شئی دیگر ہے۔ انہوں نے
فعلی کا انکار کر کے ذات باری عز اسمہ میں جہل (العیاذ باللہ) تسلیم کیا ہے۔ اس کو اس مثال سے کیا علاقہ۔ بہر حال جہلاء یونان و شیخ
مقتول کے علاوہ تمام عقلاء باری عز اسمہ کے لئے دو علم مانتے ہیں۔

(۱) علم فعلی (۲) علم انفعالی۔

علم فعلی وہ علم ہے جو اشیاء کے موجود ہونے کے پیشتر ازل سے باری عز اسمہ کو حاصل ہے۔

علم انفعالی وہ علم ہے جو بعد اشیاء کے موجود ہونے کے پہلے علم پر مرتب ہوتا ہے اور اس پر منطبق ہوتا ہے۔ اس کی مثل

میں یوں واضح کیا جا سکتا ہے۔ کہ ایک معمار جب کوئی مکان بنانا چاہتا ہے تو پہلے اس کا نقشہ ذہن میں جما لیتا ہے اس کے بعد نقشہ
ذہنی کے مطابق اس کو بناتا ہے۔ بنانے کے بعد اس کو دیکھتا ہے کہ یہ نقشہ کے مطابق ہے یا نہیں۔ اس کا یہ دوسرا علم پہلے علم پر مرتب
ہے پہلا علم مبدء فعل و صنعت ہے دوسرا علم اس پر ایسا مرتب ہے جیسے اثر شئی کا بعد وجود شئی کے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے پہلے
علم کو علم فعلی کہتے ہیں کہ یہ مبدء فعل ہے اور دوسرے کو علم انفعالی کہ یہ پہلے علم کا گویا اثر ہے۔ صفۃ کمالیہ در حقیقت علم فعلی ہے اور وہ
ذات عز اسمہ قدیم ہے علم انفعالی چونکہ حادث ہے اور اشیاء کے وجود کے ساتھ اس کا وجود ہوتا ہے اس وجہ سے یہ صفات کمالیہ
کے دائرہ میں نہیں ہے اس کی نفی سے ذات عز اسمہ میں کوئی نقصان نہیں پیدا ہوتا۔ قرآن کریم میں بھی حق تعالیٰ نے ایک آیۃ میں
اپنے علم کی نفی کی ہے اس سے مراد یہی علم انفعالی حادث ہے۔ وہ آیہ کریمہ یہ ہے۔ اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّٰهُ
الَّذِيْنَ جٰهَدُوْا مِنْكُمْ۔ دیکھئے اس آیۃ میں صاف طور پر حق تعالیٰ اپنے علم کی نفی کی ہے لیکن اس آیۃ سے معلوم
ہو رہا ہے کہ وہ علم انفعالی ہے یعنی واقعہ جہاد کے پیشتر علم جہاد کی نفی ہے۔ مطلب یہ کہ جہاد واقع ہونے پر علم جہاد ہوگا۔ یہ علم انفعالی
کی صفت ہے جو واقعات کے تابع ہوتا ہے۔ پس اصل شئی علم فعلی ہے جو حق تعالیٰ کی صفۃ خاصہ ہے اسی کا اثبات کیا گیا ہے اور اس
کی کیفیت میں سخت اختلاف واقع ہوا ہے۔ علم فعلی کے اثبات میں حقیقی دشواری یہ ہے کہ علم فعلی بحیثیت علم ہونے کے اس امر
کا مقتضی ہے کہ معلوم علم کے وقت موجود ہو ورنہ علم کا تعلق معدوم محض سے ہو جائے گا اور یہ بداہۃً باطل ہے کیونکہ علم صفۃ ذات اضافیہ ہے
اور جب کہ یہ علم فعلی ہے تو بحیثیت فعلی ہونے کے اس امر کا مقتضی ہے کہ کوئی شئی علم کے وقت موجود نہ ہو ورنہ علم فعلی، علم فعلی نہ رہے
گا۔ پس اس کا علم ہونا اس بات کو چاہتا کہ معلومات ازل میں موجود ہوں اور اس کا فعلی ہونا اس بات کو چاہتا ہے کہ علم کے وقت کوئی
شئی موجود نہ ہو۔ اب دشواری یہ پیش آگئی کہ تمام ممکنات کو علم کے وقت موجود مانتے ہیں تو یہ علم فعلی نہ ہوگا اور اگر موجود نہیں مانتے تو لازم
آئے گا کہ علم بغیر معلوم کے متحقق ہو گیا اس پیچیدار معمہ کے مسئلہ کو سب نے اپنے اپنے طور پر حل کیا ہے اس حل کے متعلق
مشہور مذاہب یہ ہیں۔

(۱) شیخین (ابو نصر فارابی۔ ابو علی ابن سینا) کا مذہب ہے وہ یہ کہ اشیاء کا علم بواسطہ صور علمیہ ہے جو باری عز و جل میں قائم
ہیں۔ یہ صور علمیہ مثل صفات باری عز اسمہ قدیم ہیں۔ ازل میں گو اشیاء موجود نہ تھیں لیکن ان کی صور علمیہ موجود ہونے سے ان اشیاء کا
انکشاف ہو گیا۔ اس وجہ سے تعلق علم کا ما لیس بشئی سے نہ رہا (تنقیح) صور علمیہ تسلیم کرنے سے گو معدوم محض کے ساتھ علم کا تعلق
نہ ہوا لیکن درحقیقت یہ علم فعلی نہ رہا۔ اس وجہ سے کہ دریافت طلب یہ امر ہے کہ یہ صور علمیہ واجب لذاتہا ہیں یا ممکن۔ پہلی صورت میں
تعدد وجباء ہو گیا جو باطل ہے اور شیخین کے مذہب کے بھی خلاف ہے۔ دوسری صورت میں علم فعلی نہ رہا اس وجہ سے کہ یہ صور علمیہ
ممکن ہیں اور جب کہ ممکن ہیں تو ان کا علم فعلی جب ہو سکتا ہے کہ ان کے وجود کے پیشتر ان کا علم ہو۔ اب اگر ان صور کا علم بواسطہ دیگر
صور علمیہ ہے تو ان میں یہی کلام جاری ہوگا اور اس طرح تسلسل لازم آئے گا اور اگر ان صور کا علم خود یہی صور ہیں تو باوصف ممکنات ہونے
کے جب اپنا علم خود یہ صور ہیں تو جن ممکنات کی یہ صور ہیں انہوں نے کیا قصور کیا ہے کہ براہ راست علم واجب انکے ساتھ متعلق

سکے اور صور کے ساتھ علم کا تعلق ہو جائے۔ یہ ترجیح بلا مرجح کیسی۔

(۲) دوم یہ کہ یہ صور جب ممکنات کے قبیل سے ہیں تو یہ حوادث کے ذیل میں آگئیں گو حوادث ذاتیہ ہی سہی پس باری تعالےٰ
وادث ہو گیا۔ اور یہ حکماء کے نزدیک باطل ہے۔

(۳) سوم یہ کہ باری تعالیٰ کے معلومات بالاتفاق غیر متناہی ہیں تو حسب معلومات، صور علمیہ ذات حق میں قائم ہوں گی اور غیر
ہوں گی۔ پس براہین تسلسل ان میں جاری ہو سکتی ہیں کہ یہ تمام صور موجود مرتب ہیں۔ یہ جو شرط برہان ہے وہ پائی جا رہی ہے

(۴) چہارم یہ کہ عامہ حکماء نے یہ تسلیم کیا ہے بلکہ ان کا اصل الاصول ہے کہ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد۔ پس ازل میں دفعۃً اس
کا صدور براہ راست واجب سے کیونکر ہو گیا۔

(۵) پنجم یہ کہ حکماء اس کو ضروری قرار دیتے ہیں کہ اول الصادر کو وجود میں قوی تر ہونا چاہیے۔ اسی وجہ سے وہ کسی عرض کو اول الصادر
مانتے کہ اس کا وجود بہ نسبت جوہر کے ضعیف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جسم و نفس کو چھوڑ کر انہوں نے عقل اول کو اول الصادر مانا
عقل کا وجود بہ نسبت جسم و نفس کے قوی ہے۔ اب جب کہ تمام اشیاء بوساطت صور صادر ہوئی تو صور علمیہ کو تمام
یاء پر تقدم ہو گیا اور اول الصادر یہ صور علم قرار پائیں کہ جن کا وجود ظلی ہے اس اعتبار سے ان کا درجہ ان اعراض سے بھی کم ہے جو
ج میں موجود ہیں یا تو وہ شعور یا شعوری یا بے شئی۔

(۶) ششم یہ کہ اس صورت میں استکمال بالغیر لازم آئے گا جو شنیع ترین شئی ہے۔ یعنی واجب تعالیٰ اپنے علم ان صور کا محتاج

(۷) ہفتم یہ کہ یہ صور مرتبہ ذات واجب، علم سے عاری ہوا اور یہ سراسر جہل ہے۔

(۸) ہشتم یہ کہ یہ صور جب کہ واجب تعالیٰ میں حلول کئے ہوئے ہیں تو واجب ان کا قابل ہوا اور واجب ان کا فاعل
ہے۔ کیونکہ یہ صور، ممکنات کے قبیل سے ہیں۔ پس ایک ذات کا ایک ہی شئی کی نسبت قابل و فاعل ہونا لازم آیا اور یہ حکماء
نزدیک محال ہے۔ ان کے ماسوا بھی اشکالات ہیں جو اس مذہب پر لازم آتے ہیں اس مقام پر محقق طوسی نے شیخ کے
سلک پر سات اعتراضات کئے ہیں۔ حالانکہ کتاب شرح اشارات کے آغاز میں اس نے عہد کیا ہے کہ شیخ کے کلام کی
یر و شرح کے علاوہ اس کے کلام پر اعتراض نہ کیا جائے گا۔ اس مقام پر پہونچ کر طوسی نے کہا ہے کہ اگر میں عہد نہ کر چکا ہوتا تو
سے زائد اعتراضات پیش کرتا۔

(۱) مذہب افلاطون الٰہی۔ یہ بھی علم باری سبحانہ کو بواسطہ صور علمیہ مانتے ہیں لیکن ان کو ذات سبحانہ میں قائم نہیں مانتے
واجب تعالیٰ محل ممکنات و محل حوادث نہ ہو جائے بلکہ قائم بانفسہا تسلیم کرتے ہیں ان کے طور پر بھی علم فعلی واجب سبحانہ علم
لی ہے (تنقید) اس مذہب پر بھی وہی اشکالات وارد ہوتے ہیں جن کا ذکر مذہب شیخین میں آگیا ہے بلکہ یہ مذہب اس
زیادہ شنیع ہے کیونکہ صور علمیہ میں صور اعراض بھی ہیں۔ اور جب کہ تمام قائم بانفسہا ہیں تو صور اعراض بھی قائم بانفسہا ہوگئے

اور یہ نہایت شنیع امر ہے کہ اعراض کا ایک گونہ وجود ظلی ان کے وجود اصلی سے بڑھ گیا۔ اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ صور علمیہ کے قائم بانفسہا ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ذات واجب سبحانہ میں ان کا قیام نہیں ہے نہ یہ کہ وہ صور تمام کے تمام بذاتہا قائم ہیں۔ صور اعراض بجواہر کے صور میں قائم ہیں۔ جس طرح خود اعراض جواہر میں قائم ہیں۔ الخ۔ مذہب پر یہ اعتراض خصوصی طور پر کیا گیا ہے کہ صور علمیہ جب کہ قائم بانفسہا ہیں اور ذات واجب سبحانہ سے منفصل ہیں تو اب استحالہ استکمال بالغیر نمایاں طور پر لازم آتا ہے بلکہ استکمال بالمنفصل۔ اس کا جواب مولانا عبد العلی بحر العلوم قدس سرہ نے اپنی کتاب شرح سلم میں اس طرح دیا ہے کہ افلاطون ان صور کو علم واجب نہیں قرار دیتے ہیں۔ علم ان کے نزدیک عبارت ذات واجب سے ہے۔ ان صور کو افلاطون نے محض اس وجہ سے مانا ہے تاکہ علم کا تعلق معدوم محض سے لازم نہ آئے۔ تنبیہ اس مذہب پر واجب تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

(۳) مذہب محقق طوسی ان کے نزدیک بھی علم فعلی بواسطہ صور ہے۔ لیکن وہ صور عقل اول میں قائم ہیں تاکہ ذات باری محل حوادث نہ ہو جائے (تنقید) اس مذہب پر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ خود عقل اول مخلوق بالارادہ نہ ہو وغیرہ وہ تمام استحالات اس مذہب پر بھی لازم آتے ہیں جن کا ذکر مذہب شیخین میں آچکا ہے۔

(۴) مذہب عامہ متاخرین یہ حضرات باری عز اسمہ کے علم کو علم حضوری مانتے ہیں یعنی قبل ایجاد عالم باری تعالیٰ اشیاء کو محض اپنی ذات سے براہ راست جانتا ہے۔ علم بالعلۃ ان کے نزدیک علم بالمعلول کو مستلزم ہے۔ صور کے واسطے کی یہاں ضرورت نہیں یہ کہتے ہیں کہ ذات حق کامل ہے وہ اپنے علم میں کسی کی محتاج نہیں۔ اس کا اپنی ذات کو جاننا ہی تمام اشیاء ممکنہ کو جاننا ہے۔ گویا واجب کی ذات تمام ممکنات کے لئے بمنزلہ صورت علمیہ کے ہے۔ یعنی جس طرح صورۃ علمیہ زید سے زید کا انکشاف ہوتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ہر ایک ممکن کی صورت علمیہ سے صرف وہی ایک ممکن منکشف ہوتا ہے اور ذات حق وہ صورۃ علمیہ ہے کہ جس سے تمام ممکنات وکائنات منکشف ہو جاتے ہیں۔ اس میں کسی کی تخصیص نہیں۔ اس کی توضیح میں اساتذہ ایک مثال پیش کرتے ہیں وہ یہ کہ جام جہاں جمشیدی سے تمام دنیا کے حالات معلوم ہو جاتے تھے۔ پس جب کہ جام جہاں نما کی یہ حالت وخاصیت تھی کہ محض اس جام کے مطالعہ سے تمام دنیا منکشف ہو جاتی تھی تو اس میں کیا بُعد واستحالہ ہے کہ محض ایک ذات خداوندی کے علم سے تمام کائنات کا علم ہو جائے کہ ذات حق کامل مکمل ہے۔ متاخرین کا یہ علم فعلی، علم اجمالی کہلایا جاتا ہے۔ اس کو علم اجمالی کہنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ معلومات پورے طور سے ممتاز ومعلوم نہیں ہیں اور درجہ علم تفصیلی میں امتیاز کامل ہے کہ یہ ذات باری میں جہل کا ماننا ہوا (العیاذ باللہ) اور یہ ذات حق میں محال ہے۔ بلکہ اس کو علم اجمالی بایں معنی کہا گیا ہے کہ ذات واحدہ بسیطہ کثیر کے لئے باعث کشف ہو گئی۔ جس طرح اجمال میں ایک بسیط شئ باعث کشف ہوتی ہے گو وہاں امتیاز کامل مفقود سہی۔ وہ کہتے ہیں بسا اوقات عند المناظرہ ایک بسیط امر ذہن میں آتا ہے اس کو اگر پھیلاؤ تو ایک دفتر تیار ہو سکتا ہے۔ پس جس طرح باوصف اس انکشاف کے اس کو علم مجمل قرار دیا گیا محض اس وجہ سے کہ ایک امر بسیط ذریعہ کشف بن گیا۔ ٹھیک اسی لحاظ سے علم باری کو بھی سمجھنا چاہیئے کہ باوصف ذات حق کے بسیط ہونے کے وہ اشیاء کثیرہ کے لئے باعث کشف ہو گئی۔ بلکہ مناظرہ کی یہ تمثیل بھی بوجوہ چند ذات

حق کا مقیاس نہیں ہو سکتی کہ اس تمثیل میں پھر بھی عدم امتیاز کی آمیزش ہے اور یہاں کامل امتیاز ہے۔ (تنقید) یہ صحیح ہے کہ ذات حق سبحانہ کامل ہے لیکن نظری اصول کے لحاظ سے یہ نہایت مستبعد امر معلوم ہوتا ہے کہ ذات حق جس کو تمام اشیاء کی طرف نسبۃ برابر ہے اور کسی کے ساتھ کوئی خصوصیت نفس خلق کے اعتبار سے نہیں تو ان کے لئے کیونکر مبدء انکشاف ہو سکتی ہے۔ یوں تو پھر چاہیے کہ صور علمیہ زید عمرو بکر کے لئے باعث کشف ہو جائے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جب تک صور علمیہ کو ذو صورۃ کے ساتھ کوئی خصوصیت نہ ہوگی اس وقت تک ذو صورۃ کے لئے موجب کشف نہیں ہو سکتی۔ پس ذات باری عز اسمہ کو جب یہ فرض کر لیا گیا کہ اس کی نسبۃ تمام ممکنات کی طرف برابر ہے تو پھر یہ ذات تمام کائنات کی صورۃ علمیہ کے قائم مقام کیونکر ہو سکتی ہے۔ نسبۃ سب کی طرف برابر ہو اور پھر سب کے لئے موجب کشف ہو یہ نہایت مستبعد امر ہے یہی وہ اعتراض ہے جو حضرت ملا کمال الدین سہالوی قدس سرہ نے کیا ہے۔ جناب مولانا عبد العلی بحر العلوم قدس سرہ حضرت ملا صاحب پر یہ گرفت کرتے ہیں کہ جب ذات حق سبحانہ کامل مکمل مان گئی ہے تو پھر اس استبعاد کی کہاں گنجائش اس کا کمال اس کا مقتضی ہے کہ باوصف تمام ممکنات کی طرف نسبۃ برابر ہونے کے پھر بھی تمام کائنات کے لئے مبدء کشف ہو جائے۔ جناب خاتم الحکماء مولانا فضل حق قدس سرہ فرماتے ہیں کہ اگر مولانا بحر العلوم کا یہ ارشاد ہے کہ اس پر ہے آؤ کہ واجب سبحانہ براہ راست سب کو جانتا ہے تو اس پر ہمارا پہلے سے ایمان ہے خواہ کسی دلیل سے یہ امر سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔ اور اگر یہ مقصد ہے کہ من حیث الدلیل یہ بات سمجھا دی گئی ہے تو ایسا نہ ہوا۔ کوئی شافی دلیل متاخرین کی جانب سے ایسی پیش نہ ہوئی جس سے یہ استبعاد دفع ہو سکے علاوہ ازیں جب ممکنات ازل میں موجود نہ تھے اور نہ ان کی صور موجود تھیں تو اس صورت میں علم کا تعلق معدوم محض سے ہو جائے گا جو بداہۃً باطل ہے وغیرہ ازل میں یہ قضیہ موجبہ صادق آرہا ہے کہ الممکنات معلومۃ اور یہ ظاہر ہے کہ بطلا یجابی وجود موضوع کو چاہتا ہے اور اس مذہب پر ازل میں ممکنات کا جو معلومات ہیں، وجود نہیں یہ صحیح ہے کہ متاخرین نے اشیاء کا وجود دہری ازل میں مانا ہے اور اس طرح اس سے بچنا چاہا ہے کہ تعلق علم کا معدوم محض سے ہو جائے۔ لیکن یہ مبنی جود غلط ہے جس کی تحقیق مسئلہ دہر میں کی گئی ہے۔

(۵) مذہب محقق دوانی وہ یہ کہ ازل میں تمام ممکنات موجود تھے وجود اجمالی کے ساتھ۔ صاحب مذہب نے اپنی دانست میں دو وجود نکال لئے۔

(۱) ایک ممکنات کا اجمالی وجود۔

(۲) دوم ممکنات کا تفصیلی وجود۔

اجمالی وجود علم فعلی کے لئے مخصوص کر دیا اور تفصیلی وجود علم انفعالی کے لئے نامزد کر دیا۔ (تنقید) مولانا بحر العلوم اس مذہب پر اس طرح تنقید کرتے ہیں کہ ممکنات کا وجود اجمالی بالکل غیر معقول امر ہے یہ وجود اگر تمام ممکنات کو عارض ہو گیا ہے تو لازم آتا ہے کہ عرض واحد کا قیام، متعدد موضوعات میں ہو جائے۔ اور اگر ہر ایک ممکن کے لئے جدا گانہ وجود ہے تو پھر یہ وجود اجمالی کب رہا۔ بلکہ وجود تفصیلی ہو گیا۔ اس مذہب کے طور پر بھی علم فعلی، علم اجمالی ہے۔ یعنی ممکنات کا علم اجمالی وجود کہ ایک گونہ بسیط ہے

اشیاء کثیرہ کے لئے مبدء انکشاف ہو گیا۔

(۶) مذہب علامہ میر زاہد: یہ بھی علم فعلی کو علم حضوری کہتے ہیں۔ یعنی ممکنات و اشیاء بلا وساطت صوری باری سبحانہ کے معلومات ہیں۔ یہ ممکنات و اشیاء خواہ حوادث ذاتیہ ہوں یا زمانیہ معلوم باری عز اسمہ ہیں اور بزعم علامہ میر زاہد وہ دو خرابیاں لازم نہیں آتیں جو چوتھے مذہب پر لازم آتی تھیں کیونکہ اشیاء ممکنہ میں دو حیثیت ہیں۔ ایک حیثیۃ فعلیہ کی اور دوسری حیثیۃ لا فعلیہ کی۔ اس حیثیۃ سے کہ موجود ہیں بوجود الواجب یہ اشیاء ازل ہیں گویا بالفعل ہیں۔ اور جب کہ ان اشیاء کی ذوات فی حد ذاتہا وجود سے عاری ہیں تو ازل میں ان کی لا فعلیہ ہوئی۔ پہلے اعتبار سے یہ اشیاء ممکنہ معلوم واجب ہیں۔ اور دوسرے لحاظ سے انکے ساتھ علم فعلی کا تعلق ہوا ہے (تنقید) یہ جواب علامہ میر زاہد نے اپنے مسلک پر دیا ہے۔ ان کا مسلک ہے کہ تمام ممکنات وجود سے عاری ہیں۔ موجود حقیقۃً صرف واجب سبحانہ ہے باقی تمام ممکنات کو مجازاً موجود کہتے ہیں۔ اس بنا پر تمام ممکنات موجود بوجود الواجب ہوے کہ اس کا پرتو ممکنات پر پڑنے سے یہ تمام ممکنات موجود کہلائی جاتی ہیں۔ حقیقۃً ان کی ذوات میں وجود کا قیام نہیں ہے لیکن یہ مذہب خود باطل ہے۔ اس مذہب کے طور پر بھی علم فعلی، علم اجمالی ہے۔ یعنی ذات واحدہ بسیط کثرت کے لئے مبدء انکشاف ہے اور یہی اجمال مراد ہے نہ کہ وہ جس میں عدم امتیاز کی آمیزش ہو۔

(۷) مذہب معتزلہ و بعض صوفیہ یعنی ازل میں اشیاء ممکنہ موجود نہ تھیں بلکہ ثابت تھیں۔ موجود نہ ہونے کی وجہ سے ان کا علم فعلی ہو گیا اور ثبوت کی وجہ سے علم کا تعلق معدوم محض سے نہ رہا (تنقید) یہ جواب ثبوت بلا وجود پر مبنی ہے۔ یعنی اشیاء ثابت تو ہوں لیکن موجود نہ ہوں۔ عدم و وجود کے درمیان ایسا درجہ متوسط نکالنا محض ایک تخیل ہے جسکو حقیقت سے کوئی علاقہ نہیں۔ ان کے ماسوا دیگر مذاہب بھی ہیں لیکن وہ کسی درجہ میں بھی قابل اعتناء نہیں اس وجہ سے ان کو قلم انداز کیا جاتا ہے۔ اس کلام سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ ان مذاہب مذکورہ میں سے کوئی مذہب ایسا نہیں ہے کہ علم فعلی کی میزان پر پورا اتر سکے۔ دو محذوروں میں سے ایک محذور ہر ایک مذہب پر لازم آتا یا تو علم فعلی باقی نہیں رہتا اور یا تعلق علم کا معدوم محض سے ہو جاتا ہے۔ البتہ عامۂ صوفیہ کرام کا مذہب و مسلک (وحدۃ الوجود) ایسا ہے کہ اس کے تسلیم کرنے پر علم فعلی کا مسئلہ بالکل حل ہو جاتا ہے۔ ان کے نزدیک عالم کون میں بجز باری عز اسمہ کوئی حقیقۃً موجود نہیں ہے تمام ممکنات اس کے اظلال اور اعراض انتزاعیہ کی طرح ہیں۔ سب کی موجودیۃ کا منشاء ذات حق سبحانہ ہے ازل میں باری تعالی کا علم اپنی ذات کے لئے درحقیقت تمام کائنات کا علم ہے کہ جو اس کے اظلال و آثار ہیں۔ قضیہ (الممکنات معلومۃ) ازل میں صادق ہے کیونکہ گو ممکنات ازل میں موجود نہ سہی لیکن ان کا منشاء ذات حق سبحانہ موجود ہے۔ صدق قضیہ موجبہ کے لئے موضوع کے منشاء کا وجود کافی ہے اسی طرح ممکنات معدوم محض بھی نہ ہوے جب کہ ان کا منشاء موجود ہے اس وجہ سے تعلق علم کا معدوم محض کے ساتھ نہ ہوا۔ اس مذہب پر بہت دلائل قائم کئے گئے ہیں اور اس کے ساتھ حضرات صوفیہ کا مشاہدہ ہے۔ یہ مذہب عقل متوسط سے خارج ہے گو کہ عقول عالیہ اس کا اذعان کئے ہوے ہیں۔ اس کو بسط و تفصیل کے ساتھ حضرت مولانا فضل حق خیر آبادی قدس سرہ نے اپنی کتاب (الروض المجود) میں ذکر کیا ہے۔

# قرابادین برکاتی

اطبّاء کے معمول اور دواخانوں میں تیار کئے جانے والے مرکبات کے نسخوں کی جو کتابیں فارسی میں ہیں وہ اب نایاب بھی ہیں اور فارسی زبان سے ناواقف اطبّاء اس سے استفادہ بھی نہیں کر سکتے، اردو میں جو کتابیں ہیں ان میں سے اکثر ناقابل اعتبار ہیں۔ اکثر مرکّبات کے اجزاء اور اوزان میں اکثر غلطیاں پائی جاتی ہیں، اس کمی کو محسوس کر کے مولانا حکیم محمود احمد برکاتی نے "قرابادین" ترتیب دی ہے۔ جس میں مرکبات کے اجزاء اور اوزان کی صحت کا خاص اہتمام کیا ہے۔ ساتھ ہی اپنے خاندان کے بعض مجرّبات کا بھی اضافہ کر دیا ہے۔

زیرِ طبع :-

حاملہ خواتین کے امراض کا علاج

حضرت علامہ حکیم سید برکات احمدؒ

کے قلمی رسالہ

القول المتین فی مایتعلق بالحبلیٰ والجنین

کا

مولانا حکیم محمد نصیر الدین ندوی

کے قلم سے ترجمہ

اطبا اور طلبہ کے لئے تحفہ

ملنے کا پتہ

برکات اکیڈمی، کراچی

۲۹۸ اے لیاقت آباد نمبر ۴ - فون ۶۱۸۱۰۰

# مولانا معین الدین اجمیریؒ

## افکار و کردار

برِّعظیم کے نامور معلّم و مدرّس و مصنّف اور مجاہد حرّیت مولانا معین الدین اجمیری کے سوانح اور ان کے علوم پر مفصّل گفتگو کے ساتھ مولانا کے جہادِ حرّیت کا تذکرہ ایک فقید المثال مدرّس و مُصنّف ایک درویش صفت عالمِ دین اور ایک بیباک زعیم سیاسی کے ایمان افروز اور ولولہ انگیز سوانح حیات

برکات اکیڈمی۔ کراچی

# الروض المجود

علامہ فضل حق خیرآبادی کا رسالہ "الروض المجود
فی تحقیق حقیقت الوجود" وجود کی ماہیت پر
ایک معرکتہ الآرا رسالہ ہے

## مولانا حکیم محمود احمد برکاتی

کے قلم سے اس کا شستہ اور رواں اردو ترجمہ

## برکات اکیڈمی

۲۹۸-۱ے لیاقت آباد ۱۲ کراچی ۱۹

فون: ۴۱۸۱۰۰